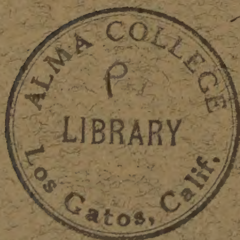
BIJDRAGEN

UITGEGEVEN DOOR DE
PHILOSOPHISCHE EN THEOLOGISCHE FACULTEITEN
DER NOORD- EN ZUID-NEDERLANDSE JEZUIETEN

MAASTRICHT - LEUVEN - NIJMEGEN

G. ISAYE
F. MALMBERG
P. FRANSEN
R. LEYS
P. SMULDERS



13

DEEL DERTIEN • 1952 • AFLEVERING I

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN — STANDAARDBOEKHANDEL N.V., ANTWERPEN

61267

v.13
1952

BIJDRAGEN

Verschijnt viermaal per jaar: in Februari, Mei, September en November. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 14.—, franco per post; voor België frs 185.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 4.25; voor België frs 55.—.

REDACTIE

Prof. Dr P. Fransen S.J., Leuven — Prof. Dr H. Geurtsen S.J., Nijmegen — Prof. Dr L. Vander Kerken S.J., Leuven — Prof. Dr A. van Leeuwen S.J., Nijmegen — Prof. Dr. R. Leys S.J., Leuven — Prof. Dr. F. Malmberg S.J., (hoofdredacteur), Maastricht — Prof. Dr J. De Munter S.J., Leuven — Prof. Dr P. Smulders S.J., Maastricht.

REDACTIE-ADRES

Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Minderbroedersstraat 11, Leuven.

ADMINISTRATIE-ADRES

Voor Nederland: Centale Drukkerij N.V., Arminiaanse Plaats 7-9, Nijmegen, Tel. K 8800-25626, Giro 50503. — Voor België: N.V. Standaard-Boekhandel, Huidevetterstraat 53, Antwerpen, Tel. 395804-395805, Giro 83065.

INHOUD

ADRESSEN

Prof. Dr G. Isaye, S.J., Collège philosophique S. Albert, Eegenhoven-Louvain. — Prof. Dr F. Malmberg, S.J. en Prof. Dr P. Smulders, S.J., Tongersestraat 53, Maastricht. — Prof. Dr P. Fransen, S.J. en Prof. Dr R. Leys, S.J., Minderbroedersstraat 11, Leuven.

LA LOGIQUE SCOLASTIQUE DEVANT SES RECENTS ADVERSAIRES

Dans la recherche de la vérité, l'intuition et le raisonnement peuvent être mployés. Trois attitudes, trois tendances plutôt, sont proposées. Nous ap- ellerons ici *existentialisme individualiste* la philosophie qui exagère le rôle le l'intuition ; nous appellerons *logique mathématique* celle qui le minimise ; ous dirons que la *logique aristotélico-thomiste* tient le juste milieu.

I. LA LOGIQUE SCOLASTIQUE ET L'EXISTENTIALISME INDIVIDUALISTE

Nous introduirons notre exposé par certains passages de l'encyclique *Humani Generis*, ceux qui concernent la valeur des notions, des principes, les raisonnements.

1. L'encyclique et l'exclusion de l'universel

1. Que le Souverain Pontife attache une grande importance à ces questions, cela ressort de la *place* qu'elles occupent dans le plan même de 'encyclique.

Le titre annonce le sujet : *„de nonnullis falsis opinionibus"*. Et *l'introduction* énumère diverses erreurs. Parmi celles-ci, le Pape relève une nouvelle philosophie *erronée*, qui a reçu le nom d'existentialisme, *utpote quae, immutabilibus rerum essentiis posthabitis, de singulorum „existentia" tantum sollicita sit* [1]). C'est ce texte qui nous suggère la dénomination „existentialisme individualiste" [2]).

De même, la première partie de l'encyclique, consacrée à la théologie, est *introduite* par l'exposé d'erreurs concernant la valeur des *notions* philosophiques. Les dogmes, disent certains, ne peuvent être signifiés que par des notions „approximatives" et toujours modifiables ; les notions déforment la vérité révélée ; il faudrait donc que, lorsque le temps s'écoule, la théologie substitue aux anciennes de nouvelles notions, différentes et même, à certains égards, opposées. Rejetant ces conceptions, l'encyclique rappelle que certaines notions ont été sanctionnées par des conciles oecuméniques, de sorte qu'il est interdit de les abandonner [3]). Le lecteur songera tout de suite à la notion de substance.

La seconde partie de l'encyclique est également *introduite* par des affir-

[1]) Cfr. *Nouvelle Revue Théologique*, 1950, p. 842.

[2]) Le *Vocabulaire de Philosophie* de LALANDE, au mot „individualisme", note : „Mauvais terme, très équivoque". Le passage de l'encyclique nous servira de définition valable pour tout cet article, ce qui exclura l'équivoque.

[3]) Cfr. *N.R.Th.*, 1950, p. 846.

mations sur la valeur de certains *principes* — raison suffisante, causalité, finalité — que les catholiques n'ont pas le droit de mettre en question [4]).

En particulier, la formation des futurs prêtres doit se faire selon la *méthode* et les thèses principales de saint THOMAS (C.J.C., c. 1366, 2). Et à ce propos, cette forme d'existentialisme qui est adversaire du *raisonnement métaphysique*, est déclarée incompatible avec le dogme catholique [5]).

Bien entendu, le Souverain Pontife parle encore d'autres questions. Mais l'articulation même de son exposé montre suffisamment combien il tient à la valeur des notions, des principes, et des raisonnements. Le rappel de certains conciles oecuméniques est encore significatif à cet égard.

L'importance de la logique apparaît encore d'une autre manière.

A deux reprises, le Pape rappelle le caractère rationnel du jugement de „crédibilité". „L'origine divine de la religion chrétienne peut être prouvée avec certitude par la seule raison naturelle". Bien entendu, ceci n'exclut pas l'intervention de la grâce dans la recherche apologétique. (Les mathématiques rentrent dans le domaine de la raison naturelle ; et pourtant, un *Veni Sancte Spiritus* avant l'étude mathématique est bien à sa place. A plus forte raison avant une recherche apologétique). Mais ce qui est exclu, c'est le *cercle vicieux* fidéiste : „Je crois pour obéir à l'obligation de croire ; et je sais qu'il y a obligation de croire parce que cette obligation se trouve dans le contenu de la révélation".

Le même souci de logique, la même exclusion du cercle vicieux, suffit à imposer les thèses principales du thomisme. La possibilité de connaître par la raison l'existence du vrai Dieu, la spiritualité de l'âme et l'existence d'un monde corporel, se rattache à la possibilité d'une apologétique rationnelle. La possibilité de réfuter rationnellement tout argument qui prétendrait démontrer l'incohérence d'un dogme, l'introduction de certaines distinctions — acte et puissance, forme et matière, substance et accident — pour la solution de ces objections, tout cela se rapporte à la valeur des notions, des principes, des raisonnements.

2. Les définitions dogmatiques et l'exclusion de l'universel

Indépendamment de l'encyclique *Humani Generis*, quelle serait la situation d'un catholique adversaire des notions, des principes, des raisonnements?

S'attacher au seul singulier, „s'intéresser seulement à l'existence de chaque individu", c'est se condamner à n'employer aucun prédicat universel. Or, la plupart des décisions infaillibles, conciliaires ou pontificales, ont un prédicat universel.

Rejeter tout principe ou toute affirmation à sujet universel, c'est rejeter de nombreuses définitions dogmatiques (nécessité de la grâce, péché originel, sacrements).

Et, comme nous le verrons plus loin, une fois qu'on admet une propo-

---

4) *Ibid.*, p. 852.

5) *Ibid.*, pp. 854 et 856.

sition universelle, on admet la valeur du raisonnement déductif (celui qui s'exprime par un ou des syllogismes, du moment qu'il ne laisse aucun jugement sous-entendu). Bornons-nous à un exemple.

Selon une définition du concile du Vatican, *toute* définition faite *ex cathedra* par un Pape est infaillible. Eh bien, un syllogisme va intervenir. Il aura pour majeure la proposition universelle posée par le concile du Vatican. Sa mineure sera le fait que tel Pape prononce *ex cathedra* telle définition dogmatique. Sa conclusion sera l'obligation de croire à cette définition.

En ce qui concerne l'Immaculée Conception, entre 1854 et 1870, un chrétien, sans être formellement hérétique, pouvait dire : „J'admets la mineure, je rejette la majeure et la conclusion".

En ce qui concerne l'Assomption, entre 1870 et 1950, un chrétien pouvait dire, sans être formellement hérétique : „J'admets la majeure, la mineure n'est pas vraie, je rejette la conclusion".

Mais supposons un chrétien qui, après le 1er novembre 1950, déclare : „J'admets la proposition universelle définie par le concile du Vatican. J'admets que Sa Sainteté PIE XI est le pape légitime et a défini l'Assomption. Mais je rejette l'Assomption. Et je ne suis pas formellement hérétique, car, tout en concédant la majeure et la mineure, et aussi la conformité du syllogisme à la logique traditionnelle, je rejette la valeur probante du syllogisme".

Ce chrétien, en réalité, serait formellement hérétique. Car le concile du Vatican n'a pas défini une vérité „en l'air", une proposition privée d'objectivité : il a entendu définir le *principe* de l'infaillibilité pontificale *en tant que s'appliquant à l'ordre objectif, aux cas concrets.* Rejeter la valeur du syllogisme comme le faisait notre chrétien hypothétique, c'est rejeter la portée donnée par le concile à son principe, c'est rejeter le principe tel que le concile l'a posé, c'est être formellement hérétique.

Rien d'étonnant donc si l'encyclique *Humani Generis* tient tellement à la valeur des concepts, des principes, des raisonnements : rejeter cette valeur, c'est volatiliser presque toutes les définitions dogmatiques.

Bien entendu, on ne peut pas donner la même autorité à une décision de l'Eglise et aux explications qu'en apporte un commentateur. Cette restriction vaut et pour le commentaire qui précède et pour n'importe quel autre.

3. Autres règles de la logique scolastique

Nous avons caractérisé la logique aristotélico-thomiste par la valeur des notions, principes, et raisonnements, car ce sont les points en litige.

La logique scolastique comporte d'autres règles. Les mots doivent avoir un sens (d'où les règles de la définition nominale). Il arrive qu'un mot ou une expression ait plusieurs sens ; et alors, en dépit des railleries de PASCAL, la seule manière humaine de ne pas confondre, c'est de distinguer (Dans la *Première Provinciale,* PASCAL fait une distinction quelques lignes avant de se moquer de la distinction). On n'arrive pas à la certitude par une affirmation gratuite (soit expresse, soit dissimulée par un cercle vicieux). La série des raisonnements doit commencer par l'expérience, par „l'intuition" : *in ratiociniis non datur processus in infinitum ;* un enchaînement de déduc-

tions correctes viole la vraie logique (à ne pas confondre avec sa caricature) lorsqu'il part d'une assertion arbitraire. Il faut savoir de quoi l'on parle ; et donc si, dans une discussion, l'on ignore la thèse ou les arguments de l'adversaire, on n'est pas certain de l'avoir réfuté : *ignoratio elenchi*, etc.

Mais comme ces règles ne sont guère contestées, notre exposé ne considère dans la logique scolastique que la valeur des notions, jugements et raisonnements.

4. Quel existentialisme visons-nous ?

La métaphysique thomiste est existentielle au sens le plus naturel de ce mot. Par définition, la métaphysique atteint l'être en tant qu'être, et il s'agit de l'existant. Tout traité de métaphysique thomiste, même le plus retardataire, distingue entre *ens nomen* et *ens participium*, et dit nettement que le mot *ens*, pris comme participe (et non comme simple substantif), désignera l'*existant*. Et tout traité thomiste, même le moins „à la page", dit que seul l'individu est un existant. C'est l'existant individuel qui agit : *operari sequitur esse, actiones sunt suppositorum*. C'est l'existant qui est intelligible, dans la mesure de son actualité, et l'actualité par excellence est celle de l'*esse*, de l'*existere*. Ce qui n'est pas l'existant, n'est intelligible que par référence à l'existant ; en d'autres termes, l'abstrait n'est intelligible que par référence au concret ; c'est pourquoi une métaphysique de la seule *essence* serait tronquée.... et une métaphysique de la seule *existence* serait tronquée elle aussi. Par exemple, la thèse la plus importante de toute la métaphysique est : „Dieu est un existant". Et la preuve de cette thèse a pour point de départ un existant fini, dûment constaté. Etc., etc.

On retrouve facilement dans le thomisme de multiples assertions que nos contemporains veulent opposer à la vieille scolastique : l'originalité de chaque individu, l'impossibilité pour une science scolaire de saisir un individu, la dignité de la personne, le drame de l'existence, etc. Bien entendu, ces divers points peuvent être développés beaucoup plus que ne l'a fait saint THOMAS lui-même.

Mais il y a des philosophies, dénommées elles aussi „existentialistes", qui sont réellement en opposition avec le thomisme. Nous n'en retiendrons qu'une: celle qui pousse l'affirmation de l'individuel jusqu'à rejeter la valeur de toute notion universelle, de tout principe universel et de tout raisonnement, que celui-ci ait un jugement universel dès le point de départ (déduction, exprimée par le syllogisme) ou seulement pour conclusion (induction).

Nous ne retenons que cette forme d'existentialisme, parce que, dès qu'elle est réfutée, la méthode et les thèses principales du thomisme suivront nécessairement.

Et nous ne définissons cet „existentialisme individualiste" que par la formule négative rencontrée dans l'encyclique : *immutabilibus rerum essentiis posthabitis, de singulorum „existentia" tantum sollicita (est)*.

Sauf exception, nous renonçons à citer tel ou tel auteur contemporain. Mis en présence de ses textes les plus formels, un existentialiste peut toujours se défendre en leur donnant le caractère de figure de style : une „manière de parler" peut être dangereuse et génératrice de malentendus

alors que l'intention réelle de l'auteur était une pensée juste.

Prenons une comparaison. „C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au coeur, non à la raison" (*Pensées*, ed. Brunschvicg *minor*, n. 278). En regard de ce texte, lisons les mots par lesquels l'encyclique *Pascendi* exprime une *erreur* moderniste (*Denzinger*, 2081): „In sensu religioso quendam esse agnoscendum cordis intuitum, quo homo ipsam, sine medio, Dei realitatem attingit.... Veram igitur ponunt experientiam, eamque rationali qualibet experientia praestantiorem.... Haec porro experientia.... proprie vereque credentem efficit". Traduisez ce texte en le résumant un peu, et vous obtiendrez la formule de PASCAL. Et pourtant, si l'on prend cette formule non plus au sens propre, mais comme une figure de style, elle peut recouvrir une pensée orthodoxe. Eh bien, ne cherchons pas ici ce qu'a voulu dire PASCAL ni ce que veulent dire certains existentialistes. Mais considérons l'exclusion de la logique scolastique: en réfutant cette exclusion, nous aurons réfuté du même coup les „existentialistes individualistes", c'est-à-dire ceux qui, non seulement dans leur manière de parler, mais aussi dans leur pensée intime, poseraient cette exclusion.

5. L'exclusion des notions universelles

Affirmer l'objectivité de notions universelles est une stricte nécessité pour l'esprit humain. Nécessité tellement stricte que celui-là même qui objecte contre toute notion universelle concède la valeur de l'une d'entre elles par le fait même de son objection.

„Saint Thomas *a tort*. La thèse thomiste des universaux est *fausse*. Les prédicats universels sont *privés d'objectivité*". Chacune de ces formules se pose comme vraie, et pose *son prédicat* (universel) comme objectif.

Aussi aurions-nous beau jeu de transcrire ici les exposés des adversaires. Prenons par exemple, dans *La Pensée et le Mouvant, l'Introduction à la Métaphysique,* et lisons la critique du concept (pp. 211-214). Si ces trois pages sont des „manières de parler" couvrant une pensée non hostile à l'objectivité du concept (comme le suggère une comparaison avec d'autres textes), elles ne sont pas une objection. Mais, si BERGSON prétend parler sans figure de style, alors chacune des phrases hostiles ne se pose comme vraie contre la scolastique qu'en concédant l'objectivité d'un prédicat universel. En effet, au cours de ces trois pages, toutes les propositions, sans exception, ont un prédicat universel ; et toutes les propositions, sans exception, se posent comme vraies. Prenons, dans *L'Etre et le Néant,* les huit pages (695-703) où SARTRE analyse le „visqueux" : nous ferons exactement la même constatation.

Ainsi l'affirmation de la thèse thomiste est tellement nécessaire que les adversaires la concèdent en tous leurs discours, et dans l'acte même de leur objection.

6. L'exclusion des propositions universelles

Nous ne disons pas que toutes ces propositions sont vraies. Mais il y a de pareilles propositions qui sont vraies.

L'adversaire le niera-t-il ? Essayez : „*Toutes* les propositions universelles sont fausses ou incertaines". Mais vous posez comme vraie votre proposition universelle ! De nouveau, l'affirmation de notre thèse est strictement nécessaire.

Relisez, par exemple, les pages de BERGSON ou de SARTRE rappelées plus haut, et chacune des propositions que vous y trouverez concédera la thèse thomiste, car ces propositions sont universelles et se posent comme vraies.

Bien entendu, notre thèse dit seulement : „Il y a des propositions universelles qui sont vraies". Elle ne nous dit pas quelles sont ces propositions, et ne nous permet nullement, en présence d'une proposition universelle, de l'affirmer gratuitement. Il y a des principes vrais, mais la pétition de principe reste interdite.

L'objectivité des notions universelles et des principes universels pourrait s'exprimer autrement : il y a des ressemblances réelles, il y a des *essences*. Il y a des ressemblances réelles, même si (comme nous le concédons volontiers) deux êtres quelconques diffèrent toujours par quelque côté : une philosophie qui se veut *concrète* n'a pas le droit de faire *abstraction* de leur ressemblance imparfaite [6]). Et il y a des essences, même si tous les changements sont substantiels (mais nous rejetons cette hypothèse, pour des raisons que nous ne pouvons exposer ici).

7. L'exclusion du syllogisme à majeure universelle

Venons-en au *raisonnement déductif*. Prenons le plus immédiat, celui qui s'exprime par un *syllogisme* simple.

Nous disons : il y a des syllogismes valables. Cela ne veut pas dire que tous les syllogismes sont valables : sur les 256 modes possibles de syllogisme simple, 232 sont illégitimes, 9 sont valables moyennant une restriction, et 15 sont valables en tout cas. Nous n'exposerons ici que le cas le plus simple : le syllogisme en *Barbara* avec mineure singulière ; on peut lui comparer le syllogisme conditionnel du mode *ponens*.

De nouveau, notre thèse est nécessaire. La plupart des objections la concèdent immédiatement. L'adversaire du syllogisme dira : „Le thomisme est à rejeter *parce que* le thomisme emploie le syllogisme". „Le syllogisme est à rejeter *parce que* sa valeur dépend d'une majeure universelle". Le processus mental exprimé (incomplètement) par chacun de ces enthymèmes ne peut faire objection que s'il est lui-même un raisonnement syllogistique ; la majeure (sous-entendue) est nécessaire à l'objection même : „Toute philosophie qui emploie le syllogisme est à rejeter .... Toute méthode qui dépend d'une proposition universelle est à rejeter".

Aussi les exposés hostiles au syllogisme renferment-ils de nombreux raisonnements déductifs, généralement exprimés par des enthymèmes. Ne parlons pas de la critique faite par BERGSON dans *L'Evolution créatrice* (p.

---

[6]) Lorsqu'un existentialiste individualiste a corrigé les dernières épreuves d'un livre antiscolastique, il donne le „bon à tirer". Mais que dirait-il de l'imprimeur, si les nombreux exemplaires du livre mis en vente n'étaient pas, quant au texte, semblables entre eux et aux dernières épreuves ?

74): cet alinéa renferme au moins trois syllogismes; mais la logique visée par l'auteur est en réalité une „logique mathématique", et non la nôtre. Aussi BERGSON emploie-t-il fréquemment le raisonnement déductif. Ainsi, dans la critique du concept, citée plus haut: „Le concept ne peut symboliser une propriété spéciale qu'en la rendant commune à une infinité de choses. Il la déforme *donc* toujours plus ou moins par l'extension qu'il lui donne". Cet enthymème suppose une majeure sous-entendue: „rendre commun à une infinité de choses, ou généraliser, c'est déformer". Cette majeure suppose, à son tour, une autre majeure dont on la déduirait, à savoir que deux objets réels ne sont jamais parfaitement semblables.

Ce serait un jeu de trouver de nombreux syllogismes dans les écrits des adversaires.

Mais ce n'est pas nécessaire. Car la valeur du syllogisme se révèle dès l'examen de la proposition universelle (qui lui servira de majeure). Et nous savons qu'il y a des propositions universelles vraies.

Le mot „tout" a plusieurs sens. Lorsqu'il a un sens „collectif", par exemple dans *Omnes Apostoli sunt duodecim,* la proposition ne peut fournir une majeure à un syllogisme valable. Il faut une majeure dont le sujet soit pris „distributivement". Mais comment expliquer ce terme technique? La différence avec le sens „collectif" ne s'exprime que par la légitimité du syllogisme.

Quel est le sens le plus naturel, le plus courant, du mot „tout"?

Soit un témoignage donné sous forme de proposition universelle. Par exemple, un expert déclare au tribunal: „J'ai vérifié toutes les opérations inscrites dans ces livres. *Toutes* ces opérations sont correctes". Supposons maintenant qu'une opération de l'accusé soit frauduleuse et soit inscrite dans les livres: le juge, en l'apprenant, déclare qu'il y a eu faux témoignage. Et l'expert de s'écrier: „Je n'ai jamais dit que j'avais constaté la correction de *cette* opération. J'ai dit seulement que j'avais constaté la correction de *toutes* les opérations inscrites dans les livres. Donc je n'ai pas fait de faux témoignage".

Aucun juge n'acceptera pareille défense. En posant son témoignage sous forme universelle, l'expert a énoncé une proposition applicable à chaque cas concret. Il a équivalemment admis la valeur du syllogisme que lui oppose le juge.

Ainsi, dans le langage courant, une proposition universelle signifie la validité du syllogisme en *Barbara* qui aura cette proposition comme majeure.

Nous avons donné un autre exemple dans notre premier paragraphe. Comme le concile du Vatican l'a défini, tout enseignement *ex cathedra* du Souverain Pontife est infaillible. En définissant cette proposition universelle, le concile entendait bien qu'elle fût applicable aux cas concrets.

Tel est le sens de la proposition universelle faisant l'objet d'un témoignage. Et ce, quel que soit le procédé par lequel le „témoin" a lui-même connu la vérité de la proposition universelle; par exemple, il a pu examiner les cas concrets d'une manière exhaustive, comme aurait dû le faire l'expert dont nous parlions plus haut.

Et le mot „tout" garde son sens si la proposition universelle résulte d'une induction. Poser cette proposition comme universelle et objective, c'est identiquement la poser comme applicable aux cas concrets. C'est même pour cela que l'induction est difficile à justifier. On dispose d'expérience *passées*, et l'on prétend appliquer leur résultat *aux cas concrets de l'avenir*. Si l'on n'avait pas cette prétention, la conclusion du raisonnement inductif n'aurait aucune portée réelle, aucune objectivité ; celui qui la poserait en s'interdisant de l'appliquer au concret ne s'engagerait à rien ; l'induction serait stérile et vaine.

Soit un mécanisme destiné à tirer le numéro gagnant d'une loterie. On a déja fait de nombreuses expériences. On en a induit : „Ce mécanisme est correct ; au prochain tirage, *tous* les numéros pourront gagner". Nous supposons ici que cette induction a été correcte. La conclusion ne signifie certes pas que les numéros gagneront *tous ensemble*. Elle n'a de sens que si on l'applique à *chacun* des numéros.

Même lorsque l'induction donne une proposition universelle valable pour tous les cas futurs pris ensemble, ce que l'on en attend d'abord c'est qu'elle soit valable pour chacun d'entre eux, c'est qu'on puisse l'appliquer à chacun. Par exemple, l'induction qui donne la fameuse majeure : „tous les hommes sont mortels".

Dans *Les Problèmes de la Philosophie*, B. RUSSELL objecte ainsi : „Ce que nous connaissons réellement comme hors d'atteinte d'un doute raisonnable, c'est que certains hommes A, B, C, étaient mortels puisque *en fait* ils sont morts .... Si Socrate [7]) n'est pas un des hommes sur lesquels notre *induction* est fondée, nous ferons toujours mieux d'aller tout droit de nos A, B, C, à Socrate, que de faire le tour par la proposition générale ‚tous les hommes sont mortels'. Car la probabilité que Socrate est mortel est plus grande, *selon nos données*, que la probabilité que tous les hommes sont mortels. (C'est évident, car si tous les hommes sont mortels, Socrate l'est aussi ; mais si Socrate est mortel, il ne s'ensuit pas que tous les hommes le sont aussi)".

Plaçons-nous sur le terrain de RUSSELL, celui des probabilités. RUSSELL, raisonnant *par induction*, attribue à la mortalité de Socrate une certaine probabilité ; soit p cette probabilité. Quelle est maintenant la probabilité de mortalité dans le cas d'un autre homme encore vivant, par exemple, Théodore. „Selon nos données", pour parler comme RUSSELL, nous ne savons rien de plus sur Socrate que sur Théodore. Car, si Socrate se trouvait en un danger spécial, maladie extrêmement grave ou menace d'exécution imminente, ce serait une nouvelle donnée, distincte des expériences faites sur A, B, C. RUSSELL n'a donc pas le droit d'attribuer à la mortalité de Socrate une probabilité supérieure à la mortalité de Théodore, et inversement ; *avec nos données*, ces probabilités sont égales. Ceci est encore vrai pour n'importe quel autre homme encore vivant. Nous arrivons à cette conclusion : logiquement, RUSSELL doit admettre que, „pour n'importe quel homme encore vivant,

---

[7]) RUSSELL prend l'exemple traditionnel. Et pour la tradition scolastique, le nom „Socrate" désignait non le personnage historique, mais un homme vivant arbitrairement choisi.

la probabilité de mortalité est égale à *f*, du moins avec nos données". Or cette proposition, loin d'avoir une probabilité inférieure à *f*, est *certaine*; et c'est elle qui servira de majeure à nos syllogismes sur la mortalité de M.X, de M.Y, de M.Z, etc. Et, sa teneur même le montre bien, elle n'a de sens que comme applicable à MM. X, Y, Z, etc., que comme majeure de syllogisme valable. D'où la conclusion : ,,La probabilité de mortalité pour M.X est égale à *f*"; même chose pour M. Y, M. Z, etc.

Ainsi, le sens normal et premier du mot ,,tout" dans la proposition universelle est que cette proposition puisse s'appliquer à chaque cas concret.

On pouvait s'y attendre. Dans les propositions les plus primitives, le sujet est concret, c'est le prédicat qui est universel : ,,ceci est blanc". Lorsqu'on arrive à une proposition dont le sujet a l'universalité, il s'agira normalement de cette universalité qu'on avait saisie d'abord dans la fonction de *prédicat*, c'est-à-dire de ce qui peut être attribué à un sujet concret et singulier.

Dès lors, du moment qu'on garde au mot ,,tout" son sens naturel, admettre qu'il y a une proposition universelle vraie, c'est admettre que cette proposition est applicable à chaque cas concret, c'est admettre la valeur des syllogismes en *Barbara* construits avec cette proposition comme majeure [8]).

Et nous avons vu qu'il existe de telles propositions. Reprenons l'objection : ,,*Toute* proposition universelle est erronée ou gratuite". En posant cette objection comme vraie, l'adversaire admet la vérité de *sa* proposition universelle ; et son intention est d'en faire une objection contre les thèses que proposait une ,,philosophie des essences" ; son intention est d'appliquer sa négation universelle à chacune de ces thèses ; en d'autres termes, son intention est de poser, une fois pour toutes, la validité des syllogismes en *Barbara* qui auront sa négation comme majeure et les thèses en question comme sujets des mineures successives. ,,Toute proposition universelle est erronée ou gratuite ; or la première thèse de votre philosophie est une proposition universelle ; donc ....". Et de même pour la deuxième thèse, la troisième, etc.

Ainsi la valeur du syllogisme correct, qui est identiquement la vérité de la majeure universelle, est concédée nécessairement par celui-là même qui entendait la nier.

8. Comment établir un jugement universel ?

Redisons-le : l'exposé qui précède montre simplement qu'il y a des propositions universelles vraies, des majeures de syllogismes valables. Il ne dit pas quelles sont ces propositions. Il ne dispense nullement celui qui pose une proposition ,,universelle" (au sens d'applicable à chaque cas concret) de *prouver* la vérité de sa proposition. Comment pourra-t-il le faire ?

Il y a d'abord les propositions universelles obtenues *par examen exhaustif* des cas concrets. Sans doute, pour celui qui a fait lui-même cet examen, la conclusion de chaque syllogisme a dû être connue avant la majeure, de sorte que l'avantage n'est pas d'ordre logique, mais simplement un soulagement

[8]) Le syllogisme conditionnel du mode *ponens* appellerait les mêmes remarques. La particule *si* employée dans la majeure hypothétique signifie précisément la validité du mode *ponens*.

pour la mémoire. Par contre, celui-là peut donner témoignage de son examen exhaustif, et celui qui apprend par ce témoignage le résultat de l'examen pourra ensuite *apprendre* par syllogisme des conclusions concrètes.

A propos du témoignage, nous pouvons citer aussi les promesses, les conventions et les résolutions à portée universelle, par exemple les conventions de vocabulaire.

Il y a ensuite les propositions obtenues *par induction*. Nous ne pouvons ici justifier l'induction [9]). Notons seulement ceci. L'adversaire de notre thèse ne peut poser son objection que par des signes, oraux ou écrits. Si l'induction était illégitime, s'il était par conséquent impossible de prévoir le résultat d'une action, la probabilité d'obtenir, par un „arrangement" de mouvements musculaires, un „arrangement" de sons ou de lettres signifiant l'objection serait infime; cela „ne vaudrait pas la peine". Ainsi, en nous posant son objection, l'adversaire concède la valeur de l'induction et la possibilité d'en déduire, par syllogisme, les résultats de ses actions.

Il y a enfin les „premiers principes", les propositions universelles *obtenues sans raisonnement*.

Le motif de notre adhésion aux premiers principes ne peut être que notre intuition même: nous faisons *l'expérience* de leur *nécessité*.

Ceci est étrange pour un pur empiriste: à première vue, on ne peut constater que de purs faits; si un fait était nécessaire, on ne constaterait que le fait, sans en voir la nécessité.

Et que répondre à celui qui se contenterait de rejeter un premier principe? „Je ne dis pas qu'il est impossible de le saisir; mais moi je ne le saisis pas; et vous vous trompez peut-être en croyant le voir: vous prenez une simple habitude d'esprit pour une nécessité stricte de la pensée".

C'est ici qu'apparaît une caractéristique importante de la méthode aristotélicienne. A l'adversaire du premier principe. ARISTOTE répond par un *argumentum elenchicum*, une *redarguitio*, une „rétorsion".

Car l'adversaire n'est pas un simple végétal. Un homme réduit, comme on dit, à la vie végétative serait irréfutable; mais il n'y aurait pas lieu de le réfuter, car il n'objecterait pas plus qu'une planche. L'adversaire, lui, nous donne quelque chose: il nous donne son objection même. Et cette objection, qui est une pensée, concède tout ce qui est nécessité immédiate de la pensée.

Soit le principe d'objectivité, — „il y a au moins un jugement certainement vrai" — principe auquel s'oppose le scepticisme universel. L'objection consiste à dire équivalemment: „il n'y a pas un seul jugement certainement vrai".

Et voilà notre sceptique bien certain d'avoir raison contre nous: il admet un jugement vrai.

Du même coup, il admet le principe de non-contradiction: „il existe des couples de jugements tels que l'un soit vrai et l'autre faux". Niez ce principe, ou niez le principe d'objectivité, ou n'importe quel premier principe de saint THOMAS, et vous poserez que votre jugement est vrai et que le mien (nié par

[9]) Voir notre chapitre V: *Nécessité de la Science. Sa Légitimité*, dans A. GREGOIRE, S.J., *Leçons de Philosophie des Sciences expérimentales*, Vrin, 1950.

vous) est faux. Vous poserez ainsi qu'il existe un couple de jugements en opposition de contradiction.

Nous avons employé la même méthode pour prouver qu'il y a des prédicats universels objectifs, qu'il y a des jugements universels vrais et qu'il y a des syllogismes probants.

Nous pourrions multiplier les exemples.

Pour se rendre compte personnellement de la vérité d'un jugement, il faut savoir *de quoi* l'on parle. En d'autres termes, *tout* jugement a un *sujet*.

Et *tout* jugement a un prédicat.

Et *tout* syllogisme en *Barbara* dont les prémisses sont vraies a une conclusion vraie.

Et, pour prendre un exemple dans l'ordre de l'obligation, *tout* manque de sincérité est un mal moral[10]).

9. Conclusion

Bref, malgré les négations de l'existentialisme individualiste, la logique scolastique a raison quand elle maintient la valeur des notions, des principes et des raisonnements.

Et, bien que les premiers principes ne soient pas des conclusions de raisonnements, la critique aristotélicienne n'est pas désarmée en présence d'un adversaire hypercritique : elle peut défendre victorieusement ses principes, les établir polémiquement d'une manière stringente, grâce à la rétorsion. Au contraire, une philosophie trop exclusivement intuitionniste ne peut défendre ses ,,expériences" que par des procédés indirects (comparaisons, atmosphère psychologique), procédés inefficaces contre un esprit résolument critique, parce qu'ils sont aussi à la disposition des maîtres d'erreur.

Il est vrai que tout le monde n'est pas obligé d'être critique. L'objectivité de la pensée était légitimement admise avant la rétorsion aristotélicienne. Et les hommes étaient légitimement convaincus par des syllogismes longtemps avant de réfléchir sur leurs procédés d'argumentation pour les critiquer ou les justifier polémiquement.

Rappelons qu'une philosophie trop exclusivement intuitionniste risque toujours de prendre des habitudes d'esprit pour des vérités nécessaires. La critique aristotélicienne ne court pas le même risque, puisque l'adversaire d'une simple habitude d'esprit ne concède pas ce qu'il nie du fait qu'il le nie : il ne tombe pas sous le coup de la rétorsion.

II. LA LOGIQUE SCOLASTIQUE ET LA LOGIQUE MATHEMATIQUE

Il y a plusieurs existentialismes ; il y a aussi plusieurs logiques modernes, différenciées notamment par leur attitude à l'égard de la logique scolastique. En effet, logique moderne et logique scolastique peuvent être posées comme complémentaires, ou comme indépendantes, ou comme incompatibles.

Lorsqu'on oppose la logique moderne à la scolastique, on reproche à

---

[10]) Voir, dans les *Actes du Congrès de Neuchâtel* (1949), notre communication sur *Logique, Dialectique et Liberté*.

celle-ci plusieurs défauts. Elle emploie un vocabulaire imprécis. Elle manque de rigueur dans les points de départ et dans la méthode ; notamment, elle admet gratuitement des postulats inconscients. Elle pose comme premiers principes des lois logiques qu'on peut démontrer à partir des véritables points de départ. Elle pose des règles qui ne sont pas vraiment des lois logiques. Elle ignore un très grand nombre de lois logiques et justement les plus fécondes. Elle n'arrive pas à résoudre certains paradoxes. Elle ne critique pas le principe du tiers exclu.

1. La précision dans le vocabulaire

La logique moderne utilise une *notation symbolique* très précise.

Ces symboles ont des avantages considérables. Notamment, joignant la brièveté à la précision, ils permettent d'écrire et de démontrer des lois logiques extrêmement compliquées, inconnues de la logique aristotélicienne. Pour prendre une comparaison, des pancartes portant les mots ,,arrêt'', ,,danger'', ,,passage'', pourraient régler la circulation de quelques rares véhicules ; des feux rouges ou verts seront nécessaires aux carrefours où la circulation très dense exige des signaux facilement lisibles.

Reste à voir si la métaphysique a besoin de raisonnements compliqués. Nous reviendrons sur ce point dans notre paragraphe 5.

En ce qui concerne la rigueur, le système des symboles modernes n'est pas sans défaut. Il arrive qu'à une expression très simple, on doive substituer une formule plus complexe. Soit p une proposition quelconque, soit q une proposition quelconque. Convenons de représenter la proposition complexe qui affirmerait simultanément deux propositions plus simples par la lettre K suivie du symbole de ces deux propositions. Convenons de représenter la négation d'une proposition par la lettre N suivie du symbole de cette proposition. Dans ces conditions Kpq a un sens bien défini (sauf que, pour faire court, nous avons ici fait appel à l'intuition en employant l'expression ,,affirmer simultanément''). De même, $KNpq$ a un sens bien défini.

Est-ce bien sûr ? Nous venons d'employer la notation polonaise, la meilleure. Mais la notation de RUSSELL est plus répandue. Or, dans cette dernière, il faut employer un système de parenthèses (ou un système équivalent) pour éviter l'ambiguïté. Au cours des diverses substitutions, le nombre de parenthèses devra varier selon une règle difficile à énoncer. Maintenant, comment sait-on que la règle concernant le nombre de parenthèses élimine efficacement toute ambiguïté ? Et même, comment sait-on que, dans la notation polonaise, l'omission des parenthèses n'introduit pas d'ambiguïté ? Dans l'exemple simple que nous avons proposé, cela *paraît* immédiatement évident. Mais dans des exemples plus complexes ? Et lorsqu'on reproche à la vieille logique d'admettre des intuitions risquées, a-t-on le droit d'admettre soi-même une intuition qui repose somme toute sur une certaine vision géométrique : on ,,voit'' des dessins de lettres se succéder dans un certain ordre suivant certaines règles ?

Soit ! Ne prenons pas cette absence d'ambiguïté comme immédiatement évidente ! Démontrons-la !

Mais pour la démontrer, vous devez déjà posséder une logique, antérieure à l'emploi de vos symboles. Et si vous réservez le nom de *logique* à vos opérations sur des symboles, il vous faudra une „métalogique" avant de commencer votre „logique". Nous reviendrons sur ce point dans le paragraphe 2.

De plus, on emploie les symboles à cause de leur supériorité sur la mémoire humaine, extrêmement faillible. Mais c'est invoquer le principe *scripta manent*, principe de physique. Si les symboles se modifient au cours de vos opérations, lorsque vous invoquerez une formule déjà démontrée, vous transcrirez peut-être une modification (non démontrée) de cette formule. La valeur de votre logique dépend maintenant d'une loi physique, obtenue par induction. Et comment établir le principe de l'induction ? Dans une „métalogique" encore ?

N'attachons pas trop d'importance à ces difficultés. La question des lois logiques a beaucoup plus de poids que l'utilité pratique des symboles.

2. La critique des points de départ

Comment s'établissent les points de départs de la logique et quelle est leur nature ?

Pour la vérification des lois, deux méthodes surtout sont employées : la méthode des matrices et la méthode axiomatique.

Dans la *méthode des matrices*, on pose en principe que chaque proposition a une „valeur de vérité" et une seule. Elle peut être vraie ; elle peut être fausse. Il n'y a pas de troisième valeur. On définit les propositions complexes telles que *Np*, *Kpq*, *Apq*, *Cpq*, etc., en fonction des „valeurs" possibles pour les composantes. Par exemble si *p* est vrai, *Np* est faux ; et si *p* est faux, *Np* est vrai ; et ceci constitue la définition du symbole *N* (on n'a donc pas recours à l'intuition de la négation). Pour *Kpq*, la définition doit tenir compte de quatre cas : *p* et *q* vrais, *p* vrai et *q* faux, *p* faux et *q* vrai, *p* et *q* faux. Dans ces quatre hypothèses, *Kpq*, par définition de *K*, aura respectivement les valeurs : vrai, faux, faux, faux. Et ainsi de suite. La définition de *Cpq* ne correspond pas à notre intuition de la proposition hypothétique, elle revient à la négation de *KpNq ;* contrairement à ce qu'on dit parfois, cette notion ne présente aucune difficulté pour un scolastique.

On peut ensuite former des expressions plus complexes en combinant les opérations *N*, *K*, *A*, *C*, et en utilisant le cas échéant un plus grand nombre de minuscules *p*, *q*, *r*, *s* . . . . pour désigner les propositions quelconques sur lesquelles on opère. Appliquant dans l'ordre voulu les opérations désignées par les majuscules, on peut trouver quelle est, dans les diverses hypothèses, la „valeur" de la proposition complexe. Si une proposition complexe est „vraie" dans toutes les hypothèses possibles sur *p*, *q*, *r* . . . ., cette proposition complexe s'appellera „loi logique".

Cette méthode suppose au moins deux choses.

D'abord, elle admet comme vrais les principes concernant les valeurs possibles pour une proposition quelconque. Et on suppose connu le sens de la particule *si*, ou d'une particule équivalente, utilisée dans la définition des

symboles *N, K, A, C* .... Ces points pourraient être justifiés dans une ,,métalogique''. Si celle-ci n'est autre que la juistification scolastique, tout va bien ; mais alors la méthode des matrices est fondée critiquement sur la logique scolastique. Sinon, nous, qu'on accuse d'admettre comme points de départ des intuitions mal critiquées, nous serons toujours en droit de demander comment la méthode des matrices justifie *ses* points de départ. *Nos* points de départ sont justifiés critiquement par ,,rétorsion''.

La méthode des matrices suppose une seconde chose. A-t-on fait l'énumération complète des hypothèses concernant les valeurs possibles de *p, q, r*... Cela s'appelle en mathématiques des ,,arrangements avec répétition'' des deux termes ,,vrai'' et ,,faux'', pris un à un, ou deux à deux, ou trois à trois, etc., selon le nombre des propositions *p, q, r,* etc. Ce procédé, à notre avis, est plus géométrique qu'algébrique ; mais en tout cas, il dépend de la valeur des mathématiques.

Et si, par malheur, la logique dépendait des mathématiques, elle courrait le risque d'un cercle vicieux. A moins de recourir à une partie purement intuitive des mathématiques. Mais comment justifier *critiquement* cette ,,intuition'' ?

Tandis que la logique scolastique se justifie indépendamment des mathématiques. Grâce à ce fait, elle garde sa validité dans un domaine non soumis aux mathématiques, si ce domaine existe. La métaphysique n'est pas exclue d'avance.

Passons à la *méthode axiomatique.*

Ici, pas de principes sur les ,,valeurs''. Pas de définitions à partir d'hypothèses. Les points de départ comprennent des axiomes, des règles, et, si l'on veut, des définitions. Celles-ci, grâce à une règle spéciale, permettent de déduire de nouvelles lois (équivalentes, il est vrai, à d'autres déjà déduites) ; on peut du reste obtenir ces lois supplémentaires en se passant des définitions mais en augmentant le nombre des axiomes (douze axiomes, au lieu des quatre qui suffisent au système Russell-Bernays).

Et la question revient toujours : d'où viennent les axiomes et d'où viennent les règles ? L'une de celles-ci, la règle de substitution, prescrit l'équivalent d'un syllogisme en *Barbara* ; l'autre, dite règle de dérivation ou de séparation, pose un syllogisme conditionnel *ex parte* du mode *ponens*. Et, plus généralement, une règle d'opération, quelle qu'elle soit, énonce les conditions de son application (c'est une majeure) et ne peut s'appliquer que si l'on voit (c'est une mineure) que ces conditions sont réalisées ; syllogisme encore !

Le principe aristotélicien du syllogisme est donc admis implicitement dès le premier moment de la méthode axiomatique. Mais alors, on ne peut pas reprocher à la vieille logique d'admettre ce principe comme immédiatement évident.

La logique moderne, pour justifier critiquement ses points de départ et notamment le principe du syllogisme, a besoin, ici encore, d'un exposé antérieur, d'une ,,métalogique''. Si celle-ci coïncide avec la justification aristotélicienne, tout va bien ; la ,,rétorsion'' permettra de réfuter l'adversaire

hypercritique. Si, au contraire, on veut „formaliser" la „métalogique" elle-même, on retrouvera toujours, simplement déplacée, la difficulté des „points de départs". Il faudra une nouvelle „métalogique". Et ainsi de suite peut-être ; mais pas indéfiniment : il faut bien qu'il y ait un premier commencement. Et ainsi apparaît, ici encore, la nécessité d'une justification critique à la manière scolastique.

Bien entendu, les logiciens modernes connaissent et discutent la question des points de départ. Ils ne lui donnent pas tous, tant s'en faut, la solution scolastique. Mais quelle autre solution peut tenir ?

Parlera-t-on de *conventions arbitraires ?* Dira-t-on que la logique moderne est un simple jeu ? Mais alors, on abandonne la recherche de la vérité. Et l'on dira *qu'on a raison* d'adopter cette attitude de préférence aux „intuitions" scolastiques. „Avoir raison", c'est une autre manière de dire qu'on „possède la vérité" ; nous voulons bien adopter ce vocabulaire. Mais comment savez-vous que vous „avez raison" contre moi et que j'ai tort ? En me donnant tort, vous abandonnez la thèse des options arbitraires ; car si tout était arbitraire, j'aurais le droit de prendre l'attitude scolastique, et je n'aurais pas tort.

Parlera-t-on de *système hypothético-déductif ?* C'est une position moins radicale que la précédente. Car on admet catégoriquement *l'enchaînement* qu'introduit la déduction, même si le théorème d'où l'on part et le théorème que l'on déduit sont tous deux purement hypothétiques. Et cette affirmation *catégorique* de l'enchaînement fait renaître toute la difficulté.

Une difficulté connexe à la précédente est la *preuve de la non-contradiction.*

Faisons d'abord une *remarque*. Dans la méthode axiomatique, on peut ne pas employer au début le mot de „vérité" ; et on peut ensuite convenir de désigner par „vérité" la propriété des propositions qui ne contiennent aucune contradiction, ni formellement, ni virtuellement (par implication). Mais si vous dites que l'on a tort de parler de „conformité entre la pensée et le réel", vous vous donnez raison contre ARISTOTE. Vous savez donc ce que signifie „avoir raison". Auriez-vous le droit d'affirmer l'identité entre cette notion „avoir raison" et la notion de non-contradiction ? La preuve manque. Et de plus, on peut interpréter la méthode axiomatique soit comme une *logique* proprement dite, soit comme un *jeu* de symboles ; dans le pur jeu, la définition de la vérité comme non-contradiction garde tout son sens, tandis que la notion intuitive „avoir raison" a disparu ; donc, les deux notions ne se couvrent pas.

Comment montrer la non-contradiction d'une logique ?

Pour ARISTOTE, le principe de contradiction est un premier principe. On le justifie critiquement par rétorsion. Les autres premiers principes sont affirmés avec raison, eux aussi : chacun d'entre eux est justifié par rétorsion. Dès lors, l'ensemble des premiers principes respecte le principe de non-contradiction.

La logique traditionnelle échappe ainsi aux difficultés inextricables que rencontre toute autre méthode dans la preuve de non-contradiction : cette

preuve dépendra toujours de la non-contradiction des *premières* assertions ; celles-ci devront présenter une non-contradiction intuitivement perçue. Seule, la rétorsion permet de justifier critiquement cette intuition.

Si nous coupons la méthode axiomatique de l'intuition critiquement justifiable, une autre question va se poser : la logique moderne prendra un caractère *mathématique*.

Rappelons-nous les axiomes et les règles. On écrit des arrangements de lettres *A, K, C, N*, ... *p, q, r* ...., disposées convenablement ; ce sont les axiomes. On se donne ensuite des règles d'opération, permettant de transformer convenablement les arrangements primitifs. Il est entendu que l'on obtient des théorèmes qui sont des lois logiques aussi bien que les axiomes.

Mettons en regard ce que la science du nombre nous dit des ,,quantités complexes''. On se donne des arrangements de nombres réels ; et on se donne des règles d'opérations (,,addition'', ,,multiplication'', ...) permettant de transformer et de combiner les arrangements primitifs. Il est entendu que l'on obtient des quantités complexes.

Sans doute ces deux démarches ne sont pas tout à fait pareilles. Mais elles présentent une analogie remarquable. Les mêmes fonctions intellectuelles s'exercent.

De même, si la méthode des matrices est coupée de notre justification aristotélicienne, la vérification des lois logiques s'y fera uniquement par des combinaisons d'hypothèses sur les valeurs respectives des propositons *p, q, r* .... Et pour savoir que l'on a, comme il se doit, considéré toutes les combinaisons possibles d'hypothèses, on devra recourir à l'analyse combinatoire ou bien à une symétrie géométrique.

Voilà pourquoi nous avons appelé ,,logique mathématique'' cette logique moderne qui veut être entièrement séparée de la logique aristotélicienne.

On voit les conséquences : si la logique, règle de toute recherche intellectuelle, est d'ordre mathématique, l'intelligence humaine ne pourra connaître que le domaine mathématique et les domaines soumis aux mathématiques, la physique par exemple. Mais pas de métaphysique, pas de morale. Pour le cercle de Vienne par exemple, la métaphysique n'a aucun sens : elle n'est pas un savoir, mais un art, et un art sans beauté.

Mais rattachons la méthode axiomatique à une justification critique préalable. Alors les arrangements de symboles ne seront pas soumis à la seule nécessité numérique ou géométrique. Les arrangements de symboles exprimeront des opérations de l'esprit ; et celles-ci seront réglées par les nécessités *de la pensée elle-même*. Et les nécessités de la pensée sont englobées dans toute affirmation, même dans l'affirmation étrangère aux mathématiques, et aussi dans l'affirmation qui prétendrait condamner la métaphysique ou la logique artistotélicienne.

Il n'est d'ailleurs pas strictement nécessaire de faire la justification critique, du moins tant qu'on ne rencontre pas l'adversaire hypercritique. L'adhésion spontanée à ces premiers principes qui expriment les nécessités de la pensée est légitime avant la justification critique (c'est ce que démontre la

ıstification critique elle-même). Et il n'y a aucune faute de logique à poser es premiers principes *sans les discuter* et à disposer un jeu de symboles qui eur soit conforme. La logique moderne a le droit de suivre cette méthode. ,es cercles d'EULER formaient eux aussi, un système mathématique (géo-ıétrique) conforme, à titre d'exemple, aux différentes formes de raison-ement déductif ; et ces exemples pouvaient être pris comme symboles.

Mais si l'adversaire des premiers principes se présente, le philosophe cri-ique doit accepter la discussion. Il ne pourra réfuter l'adversaire que par étorsion.

De toute façon, ce n'est pas la logique scolastique qui part de postulats ratuits.

3. Principes premiers ou conclusions ?

Le reproche suivant est d'importance mineure. La logique scolastique, dit-on, poserait comme premiers principes des lois logiques qu'on peut démontrer à partir des véritables points de départ. Le „principe d'identité", le principe de non-contradiction, le principe du tiers exclu peuvent être déduits des axiomes de RUSSELL et BERNAYS.

Ce que les logiciens modernes appellent „principe d'identité" n'a vraiment pas beaucoup d'intérêt. Dans une critique aristotélicienne, le premier prin-cipe est plutôt ce que nie le scepticisme universel, c'est le principe d'objec-tivité de la pensée : „il y a des jugements vrais".

Le principe de non-contradiction et le principe du tiers exclu peuvent être déduits des axiomes. Cela n'infirme pas leur antériorité. En géométrie élé-mentaire, le théorème concernant la somme des angles intérieurs d'un triangle peut être déduit du théorème qui concerne la somme des angles intérieurs d'un polygone quelconque ; et pourtant le théorème du triangle est réelle-ment antérieur au théorème du polygone, c'est-à-dire nécessaire à sa démon-stration [11]). De même, sans le principe de contradiction et sans le principe du tiers exclu, il serait impossible de poser les points de départ de la méthode axiomatique. Ecrire p serait ne pas écrire p ; une majuscule serait une non-majuscule (par exemple, elle serait une minuscule); et les pensées symboli-sées par ces signes présenteraient les mêmes incohérences.

4. Les lois sans valeur

La logique scolastique, dit-on encore, pose des règles qui ne sont pas vraiment des lois logiques.

On traduit facilement les règles traditionnelles dans le langage symbolique de la logique moderne. On peut ainsi les vérifier, soit par la méthode des matrices, soit par la méthode dite „des formes normales". Cet examen recon-naît comme valables la majorité des lois traditionnelles. Mais certaines d'entre elles semblent être mauvaises, par exemple : la contrariété des pro-positions universelles de qualité différente, la subalternation, la conversion *per accidens*, et neuf modes syllogistiques sur vingt-quatre, à savoir les 5 modes subalternes et les 4 modes *Baralipton, Fapesmo, Darapti, Felapton.* Ces formes de raisonnement sont d'ailleurs liées entre elles : par exemple,

[11]) La démonstration par récurrence réalise un cas du même genre.

si la règle de la subalternation était bonne, les autres le seraient aussi.

Plus précisément, ces formes de raisonnements ne sont probantes que moyennant une hypothèse restrictive.

En bien, la logique traditionnelle savait tout cela. Les manuels ne le disent peut-être pas assez clairement. Pourtant, le principe aristotélicien qui commence par les mots *dictum de omni* est explicité par l'adverbe *distributive*. Et si l'on se reporte au paragraphe où les manuels parlent de la „supposition'', on voit qu'ils distinguent nettement la supposition réelle absolue et la supposition réelle personnelle dont la supposition *distributive* est un cas particulier. Lorsque le sujet d'une proposition est pris selon la supposition absolue, l'existence (et même, éventuellement, la possibilité) d'individus qui y correspondraient reste une pure hypothèse. Et dans ce cas, il est bien entendu que les raisonnements susdits sont invalides. Mais ils deviennent valides dans le cas de la supposition distributive, car alors il existe un ou des individus auxquels convient le sujet de la proposition. Et ceci correspond à la restriction posée par la logique moderne.

Que les raisonnements susdits soient invalides en dehors de l'hypothèse restrictive, cela est impliqué dans la preuve par l'absurde. On y montre que la théorie de l'adversaire implique une certaine proposition; et aussi que cette même théorie implique la contradictoire de cette proposition. On en conclut qu'il faut rejeter cette théorie. Un tel raisonnement n'est probant que si les deux implications sont bien établies. Ainsi, la logique scolastique l'admet parfaitement : lorsqu'une théorie implique une proposition, on ne peut pas en conclure valablement qu'elle exclut la négation de cette proposition, à moins qu'on ne sache par ailleurs que la théorie en question est non contradictoire. Si nous transposons en termes de propositions universelles ce qui vient d'être dit en termes de propositions hypothétiques, nous retrouvons les restrictions prescrites par la logique moderne.

5. Les lois ignorées

La logique scolastique ignore un très grand nombre de lois logiques.

C'est vrai. La logique scolastique ne connaît pas les lois quelque peu complexes.

Même la logique des propositions modales, de complexité moyenne, n'a pu être maîtrisée au moyen âge. On l'appelait *crux dialecticorum*. Pourtant, les procédés scolastiques permettent de la pousser aussi loin que la syllogistique traditionnelle des propositions non modales. Nous pourrions le démontrer.

Mais il y a bien d'autres lois, découvertes par la logique moderne, et vraiment trop complexes pour qu'on puisse espérer les établir avec les seuls moyens d'autrefois. Et ces lois peuvent avoir une grande utilité pour résoudre des problèmes posés par le développement des sciences mathématiques et physiques. Et donc *la logique moderne est nécessaire et la logique scolastique ne suffit pas*. C'est entendu.

Mais va-t-on sérieusement reprocher au moyen âge de n'avoir pas inventé la science moderne ou les lois logiques complexes qui y correspondent ? Les

hilosophes du moyen âge avaient autre chose à faire.

Leur logique suffisait à la science de leur temps; n'oublions pas que la cience progresse de plus en plus rapidement, selon une loi exponentielle, ans qu'il y ait un mérite spécial pour les savants qui ont la chance de naître rd.

Et surtout, la logique du moyen âge suffisait à la métaphysique. La mé-aphysique ne présente pas la complexité des mathématiques. Elle est plus ifficile que les mathématiques, mais en restant plus simple. Avez-vous déjà û faire comprendre à un enfant ce qu'est l'obligation *morale?*

Et à cette discipline difficile dans sa simplicité, il faut des raisonnements mples. Et même, le métaphysicien doit n'utiliser que des raisonnements tel-ment simples qu'il puisse en „voir" la validité; par exemple, il n'a besoin ue de quatre modes du syllogisme catégorique: *Barbara, Celarent, Cesare, Camestres,* avec une préférence pour *Barbara* et *Camestres;* ou bien il tilisera les deux modes du syllogisme conditionnel: *ponens* et *tollens.* Ces yllogismes sont tellement peu compliqués qu'un enfant de trois ou quatre ns les comprend et les utilise; bien entendu, cet enfant ne réfléchit ni ne ritique, mais il adhère à la conclusion *parce qu'*il adhère aux prémisses; *à ause de* son adhésion aux prémisses, il sait que la conclusion est vraie. Le étaphysicien les emploie aussi spontanément et aussi intuitivement; mais il s justifie critiquement dès qu'il rencontre un adversaire du raisonnement.

6. La solution des paradoxes

Pour résoudre un certain nombre de paradoxes, la logique moderne a ventè la théorie des *types,* entre lesquels il faut maintenir une distinction. renons le paradoxe de BURALI-FORTI. Dans une bibliothèque, il y a divers atalogues; certains se mentionnent eux-mêmes, d'autres ne se mentionnent as. Soit à établir le catalogue qui comprendra tous les catalogues qui ne se entionnent pas et ceux-là seulement. Il est facile de voir que ce catalogue st contradictoire: il doit se mentionner lui-même, et il ne peut pas se men-onner. La règle des types prescrit de distinguer radicalement les livres, les atalogues, et le super-catalogue; alors l'antinomie n'aura pas l'occasion 'exister.

Cette règle risque d'être à la fois trop ambitieuse et trop sévère. Trop mbitieuse, si l'on veut y voir un critère grâce auquel on pourra éliminer du remier coup n'importe quelle hypothèse *virtuellement* contradictoire. Tâche ormalement impossible: on en voit un exemple en considérant les difficultés u'éprouve la logique moderne pour discerner si le système de ses axiomes st contradictoire ou non. Et la règle est en tout cas trop sévère: les mathé-atiques ne pourraient la respecter [12]).

Mais on reproche à la vieille logique de ne pas résoudre les paradoxes.

Bien entendu, les anciens ne pouvaient pas répondre à des objections alors existantes.

Mais voyons ce que fit ARISTOTE en présence du scepticisme universel.

---

12) Cfr. F. CONSETH, *Les Mathématiques et la Réalité,* Paris, Alcan, 1936, p. 247.

Si vous dites „aucun jugement n'est vrai", vous concédez qu'il y a un jugement vrai. Cette rétorsion suffit pour venger le principe d'objectivité. Mais il y a un corollaire. La position sceptique est contradictoire ; et cette contradiction ne se pose pas *in actu signato*, c'est-à-dire entre les *termes* (sujet et prédicat) de la thèse sceptique, mais entre *l'exercice* de l'activité affirmatrice et le contenu ou l'objet (les termes) de cette affirmation. Une telle contradiction sera dite *in actu exercito*.

Autre exemple : „en ce moment, je ne prononce aucune parole". Cette proposition n'est pas contradictoire dans les termes : elle peut même être vraie, par exemple, si j'*écris* cette proposition en me taisant. Mais voilà que je *prononce* cette proposition. Sans que ses termes aient changé, elle devient absurde. Contradiction, non dans les termes, mais entre l'*exercice* de la faculté de parler et l'objet de cette action (*ce que* l'on prononce).

Autre exemple : „J'affirme que toute affirmation humaine est nécessairement de mauvaise foi". C'est le paradoxe du menteur. Il y a contradiction entre le contenu de ce témoignage et l'exercice de l'activité par laquelle je porte un témoignage sur ma pensée. Contradiction *in actu exercito*.

Et ainsi de suite. Là où la logique moderne distingue deux types, la logique ancienne distingue l'exercice d'une activité et l'objet sur lequel il porte. Ces deux systèmes présentent une certaine analogie, mais aussi une différence profonde, dont l'exposé demanderait trop de pages ....

Les scolastiques ne posent pas une interdiction aussi sévère que la règle des types. Ils permettent ainsi la construction des mathématiques. Les scolastiques se contentent d'interdire toute contradiction entre l'objet de l'action (ce que l'on fait) et l'exercice de l'activité. Dans certains cas, la contradiction apparaît immédiatement ; dans d'autres cas, elle ne se révèle qu'à la suite d'un raisonnement. Tant qu'une hypothèse n'est pas légitimement érigée en thèse, elle peut toujours [13]) contenir une contradiction. Par contre, en vertu des premiers principes eux-mêmes, toute thèse légitimement affirmée est exempte de contradiction.

L'interdiction portée par la logique scolastique est violée par la „logique mathématique" lorsque celle-ci nous reproche notre affirmation des premiers principes : objectivité, non-contradiction, tiers exclu, valeur du syllogisme .... Déclarer illégitime l'affirmation d'un premier principe, c'est poser une contradiction *in actu exercito*. Nos rétorsions l'ont suffisamment montré.

La distinction scolastique suffit à résoudre la plupart des paradoxes, ceux de RUSSELL, GRELLING (le mot „hétérologue" est-il hétérologue ?), BURALI-FORTI, LUKASIEWICZ (est-il vrai ou faux d'écrire : „la proposition que j'écris en ce moment est fausse ?"). Dans le paradoxe de RICHARD et dans celui de BERRY („le plus petit nombre naturel qui ne puisse pas être défini au moyen de vingt mots français au plus": cette définition ne contient que dix-neuf mots) on pose une contradiction entre l'exercice de l'activité „définissante" et le contenu de la définition.

---

[13]) Il y a une exception : la fin dernière du désir naturel (non élicite) qui meut l'intelligence humaine peut être posée comme cohérente en soi, même quand on ignore si elle sera obtenue en fait.

7. Le principe du tiers exclu

La logique moderne a rencontré certaines difficultés posées par l'infini mathématique [14]). D'autres motifs encore ont incité HEYTING et LUKASIEWICZ à proposer des logiques où n'intervient plus le principe du tiers exclu. Il y a des logiques à trois „valeurs", à *n* valeurs, une logique, „continue", une logique des probabilités. Pendant qu'on y est, on peut faire intervenir les „valeurs" imaginaires, et donc une logique à deux dimensions, et ainsi de suite. Bien entendu, la distinction entre ces dernières logiques et les mathématiques correspondantes est à peu près fictive. Bornons-nous aux logiques les plus simples.

a. LUKASIEWICZ définit la sienne par la *méthode des matrices*. Chaque proposition peut avoir trois valeurs. L'effet du symbole *N*, comme l'effet des symboles *A*, *K* et *C* est défini de manière à garder une analogie avec la logique à deux valeurs. En appliquant ces définitions, on peut discerner si une formule complexe donnée est une loi logique, c'est-à-dire si elle garde toujours la valeur considérée comme „la meilleure" en toute hypothèse concernant les valeurs respectives des propositions *p*, *q*, *r*....

Toutes ces opérations existent; un scolastique en déduira qu'elles sont possibles, cohérentes. Mais s'agit-il d'opérations *logiques*? Jusqu'à présent on a fait des combinaisons de symboles. Signifient-elles des pensées?

LUKASIEWICZ a proposé d'interpréter les trois „valeurs" comme suit: il y a le nécessairement vrai, le possible (qui peut être vrai ou faux), et le nécessairement faux.

Malheureusement, les symboles *K* et *C* ne peuvent plus être interprétés de la manière habituelle. Par exemple, *Kpq*, en vertu de sa définition, a la valeur intermédiaire („possible") si chacune des propositions *p* et *q* est „possible". Or il est facile de trouver des exemples où cette hypothèse est réalisée sans que la proposition complexe *„p et q"* soit possible. Ne citons qu'un seul cas: une personne libre peut choisir entre deux manières d'agir qui sont incompatibles bien que chacune d'elles soit possible.

Ainsi ce premier essai d'interprétation logique échoue, et les matrices de LUKASIEWICZ restent un *jeu* de mathématiques abstraites.

Bien entendu, l'éminent logicien polonais n'est pas resté sur cet échec.

Et d'ailleurs, on peut *a priori* admettre qu'il existe une logique des propositions modales. De nombreux essais ont été tentés [15]). La logique scolastique elle-même peut trouver, par ses seules méthodes, une logique des modalités. Elle a d'ailleurs distingué dans l'emploi du mot „possible" de multiples significations, que la logique moderne n'a pas toujours aperçues. Il est vrai que la logique scolastique des modales n'a en réalité que deux valeurs et repose sur le principe du tiers exclu.

---

14) Voir P. HOENEN, S.J., *Het principium tertii exclusi in de branding*, dans *Bijdragen*, 1949, II, p. 241 ss.

15) Une excellente introduction à ces questions est donnée par M. le chanoine R. FEYS, *Les Logiques nouvelles de la modalité*, dans la *Revue néoscolastique de Philosophie*, nov. 1937 et mai 1938.

b. HEYTING, lui, a suivi *la méthode axiomatique*. Il supprime l'un des douze axiomes qui définissent implicitement les propositions complexes (le sens des symboles *N, A, K, C*). Il ne nie pas cet axiome. Tandis que la logique à trois valeurs de LUKASIEWICZ est en contradiction avec le principe du tiers exclu, HEYTING se contente de ne pas l'utiliser.

Bien entendu, plusieurs raisonnements valables en logique classique cessent d'être valables pour HEYTING. Mais, notons-le bien, à chaque loi classique non valable pour HEYTING, correspond, dans la logique de HEYTING, *la négation de la négation* de cette loi. Donc, si vous niez la logique classique, si vous la dites contradictoire, la logique de HEYTING vous condamne. Cependant, HEYTING n'affirme pas la logique classique ; car, dans la logique de HEYTING, la négation de la négation *n'implique pas l'affirmation:* le principe de la double négation, équivalent au principe du tiers exclu, ne fait pas partie de la nouvelle logique.

La logique de HEYTING se greffe sur les théories mathématiques de BROUWER.

Selon BROUWER, un nombre n'a l'*existence mathématique* que si l'on en possède une définition génétique, un procédé de construction.

Définissons *n* par la propriété suivante : dans le développement décimal de π, *n* est le rang du premier chiffre 1 qui soit immédiatement suivi de neuf autres chiffres 1.

Le nombre *n* existe-t-il ? Nous ne connaissons aucun procédé pour le calculer. D'autre part, des considérations basées sur les probabilités tendent à prouver que *n* existe. Pour BROUWER, ces considérations prouveront tout au plus la non-absurdité du nombre *n*. La logique classique n'est pas absurde : si donc un raisonnement conforme à la logique classique pose en conclusion l'existence de *n*, *n* ne sera pas absurde. Mais la non-absurdité n'implique pas l'existence au sens de BROUWER ; et ici on n'a pas le droit d'affirmer l'existence, puisque, par hypothèse, on n'a pas encore le procédé de construction qui définit l'existence de *n*.

Pour mieux faire saisir la difficulté, supposons qu'on n'ait pas encore fait ces considérations sur le rôle du hasard et des probabilités dans le développement de π ; supposons donc qu'on n'ait encore prouvé l'existence de *n*, pas même sa non-absurdité. Et examinons un autre problème.

Soit la proposition : „Il y a, dans la représentation décimale de π, au moins une série de $11 - k$ chiffres 1 consécutifs". Si l'on examine les décimales de π actuellement calculées, on constate que la proposition est vérifiée, et donc non-contradictoire, pour $k = 10$, pour $k = 9$, et pour $k = 8$. Existe-t-il des nombres entiers positifs, inférieurs à 8, et jouissant de cette propriété : „être une valeur de *k* qui rende non contradictoire la proposition susdite"? Nous l'ignorons, par hypothèse (nous avons négligé toute démonstration concernant le nombre *n* du problème précédent ou les nombres analogues). Maintenant, définissons un nombre *m* comme suit : c'est la plus petite valeur positive de *k* qui jouisse de la propriété de rendre non contradictoire notre proposition. *Je dis que m existe*. Car le nombre 8 a cette propriété ; *donc* le plus petit nombre entier positif qui ait cette propriété existe aussi, que

ce soit 8 ou un nombre inférieur à 8. Ou bien vous admettrez que l'inférence exprimée par notre dernier „donc" est immédiatement évidente, ou bien on vous la démontrera facilement par récurrence.

Et d'autre part, nous ne connaissons aucun procédé pour calculer *m*. Donc, au sens de BROUWER, *m n'existe pas*[16]).

Pour BROUWER, notre démonstration prouve seulement que l'existence de *m* n'est pas contradictoire. L'absurdité de *m* est une thèse qu'il faut nier. Mais la négation de la négation n'implique pas l'affirmation ; ou, ce qui revient au même, nous ne pouvons pas invoquer ici le principe du tiers exclu. Selon BROUWER, ce principe n'est valable que dans les questions où l'infini mathématique n'intervient pas.

c. Nous devons faire quelques remarques sur *l'existence mathématique*.

Bien qu'il y ait sept livres sur ma table, l'existence même du nombre naturel 7 est déjà une abstraction. A fortiori, l'existence d'un nombre rationnel non entier, tel que 0,7. On peut distinguer toute une série d'existences mathématiques de plus en plus abstraites. On peut considérer successivement : 1) un nombre *déjà* calculé ; 2) un nombre non encore calculé, mais que l'on *peut* calculer par un procédé parfaitement connu ; 3) un nombre que l'on ne peut pas encore calculer, que peut-être aucun homme ne pourra jamais calculer, mais qui est l'objet d'une démonstration indirecte comme notre nombre *m* ci-dessus ; 4) un nombre qui n'est pas l'objet d'une telle démonstration, mais que l'on pourrait rencontrer en calculant successivement les décimales de π ou en effectuant d'autres opérations parfaitement définies dès maintenant. Ces quatre cas, et la liste ne prétend pas être exhaustive, désignent des „existences mathématiques" diverses.

BROUWER refuse d'employer le mot „existence" dans les deux derniers cas. Peu importe le vocabulaire. Et tout le monde doit le concéder à BROUWER : l'existence à la manière du troisième cas n'implique pas l'existence à la manière du deuxième. Mais le troisième cas est certainement bien différent de ces deux-ci : un nombre dont on ne sait rien, un nombre dont on a démontré l'absurdité. Et on peut désirer un terme technique pour désigner ce troisième cas. BROUWER refuse le mot „existence" et parle de non-contradiction ; mais une non-contradiction, une cohérence qui n'est pas affirmée arbitrairement, qui est posée légitimement, a une certaine objectivité. Disons qu'il y a là une réalité à la manière d'une essence et non à la manière d'un existant. Mais les nombres dont BROUWER admet l'existence n'ont tout de même que l'existence mathématique, donc abstraite, donc dans l'ordre de l'essence.

Il y a plus. Reprenons les considérations relatives au nombre *n* et au nombre *m* (littera b). Il existe au moins une valeur de *k* rendant vraie notre proposition de la page 22. Car 8 existe, même au sens de BROUWER, et 8 a cette propriété. Mais 8 est-il le plus petit nombre entier positif ayant

---

[16]) Bien entendu, à partir du moment où nous tiendrons compte d'une démonstration valable selon laquelle le nombre *n* du problème antérieur soit non contradictoire, *m* sera égal à 1, et donc *m* existera au sens de BROUWER.

cette propriété ? On n'a pas le droit de l'affirmer. Existe-t-il un nombre entier *m* qui soit le plus petit parmi ceux qui ont cette propriété ? La logique traditionnelle conclut à l'existence de *m*. Or, la logique traditionnelle n'est pas absurde. Donc, conclura-t-on nécessairement, *l'existence de m* n'est pas absurde. *Mais* si l'on prend l'existence au sens de BROUWER, cette dernière conclusion signifie : la possession par l'homme d'un procédé pour construire *m* n'est pas absurde. Cela suit-il immédiatement de la non-absurdité de *m* ? L'affirmer serait contraire à l'esprit même de l'intuitionnisme de BROUWER. Tant que nous n'avons pas démontré que la non-absurdité de *m* implique la non-absurdité de la construction de *m*, nous n'avons pas le droit de conclure, au sens de BROUWER : l'existence de *m* n'est pas absurde. *Et pourtant*, notre raisonnement posait logiquement : l'*existence* de *m* n'est pas absurde. Il y a donc une existence mathémathique autre que la possibilité de construction.

d. Quoi qu'il en soit de l'existence mathématique, venons-en au *principe du tiers exclu*. Que dit-il exactement ?

Rappelons-nous le principe d'objectivité : il y a des jugements vrais. Et le principe de la proposition universelle, qui est identiquement le principe du syllogisme : il y a des propositions vraies qui sont universelles en ce sens qu'elles sont applicables à chaque individu réalisant leur sujet. Le principe du tiers exclu dit, parallèlement : il y a des couples de jugements en opposition de contradiction, c'est-à-dire tels que l'un soit vrai et l'autre faux, tels que, par exemple, de la fausseté de l'un on puisse déduire la vérité de l'autre. Ceci ne nie nullement qu'il y ait des couples de jugements en opposition de simple incompatibilité, c'est-à-dire, tels que l'un au moins soit faux. Et le principe n'exclut pas non plus qu'il y ait des jugements indécidables, c'est-à-dire tels que l'intelligence humaine ne puisse discerner s'ils sont vrais ou faux ; les scolastiques en connaissaient de multiples exemples.

De plus, le principe d'objectivité ne nous dispense pas de prouver notre thèse lorsque nous disons : tel jugement est vrai. Le principe de la proposition universelle ne nous dispense pas de prouver nos propositions universelles. De même, le principe du tiers exclu ne nous dispense pas de prouver notre thèse lorsque nous disons : tel jugement et tel autre sont en opposition de contradiction et pas seulement d'incompatibilité. Dès lors, dans une science déterminée, par exemple en mathématiques, c'est au spécialiste de cette science qu'incombe la tâche de discerner s'il y a, dans tel cas, opposition de contradiction. Ce sera une question de mathématiques, non de logique. Et si, dans une portion des mathématiques, le spécialiste ne rencontrait aucune opposition de contradiction, cela ne prouverait rien contre le principe du tiers exclu.

Et là où se trouve, non pas une opposition de contradiction, mais une simple incompatibilité, les seules lois de logique classique qui pourront intervenir sont celles qui ne supposent pas une opposition de contradiction : l'ensemble de ces lois coïncide avec la logique de HEYTING.

La logique classique déclare, elle aussi : on ne peut pas conclure que le jugement *p* soit vrai quand on sait seulement que l'absurdité de *p* est ab-

surde[17]). Ceci correspond à l'attitude de HEYTING à l'égard de la double négation, interprétée ici comme absurdité de l'absurdité.

Sans doute, si *p* affirme sa propre nécessité ou appartient à un domaine où tout est nécessaire, *p* est nécessairement vrai ou nécessairement faux; et alors, si l'absurdité de p est absurde, *p* est vrai. Or, *en mathématiques*, tout théorème est censé appartenir à un domaine de nécessité.

Mais autre chose est la nécessité du théorème, autre chose est l'opération par laquelle l'homme arrive à connaître ce théorème, ou encore l'opération par laquelle l'homme apprend à construire un nombre qui n'était désigné jusqu'ici qu'*indirectement*, par une propriété. Cette opération est contingente. Et c'est cette opération *contingente* de construction que BROUWER appelle existence du nombre. Quand on n'a démontré que la non-absurdité de cette „existence", il est interdit d'en déduire immédiatement l'existence elle-même; et ce, précisément parce que nous sommes cette fois dans un domaine contingent.

e. *La différence entre le fini et l'infini* intervient maintenant.

Soit un nombre *n* défini seulement par une propriété P. Soit aussi une démonstration *indirecte* d'existence, démonstration qui ne donne aucun procédé de construction, et qui donc, selon BROUWER, ne prouve que la non-contradiction.

Dans une collection *finie* de nombres, par exemple les 100.000 premières décimales de π, on dispose, entre autres, d'un moyen de découverte : l'énumération complète. *Supposons* encore que nous soyons en possession d'un procédé infaillible pour discerner si un nombre *donné* possède la propriété P (dans les exemples proposés, ce procédé existait et était très simple; le fait pour un chiffre 1 d'être immédiatement suivi de neuf autres chiffres 1 se constate immédiatement, à la seule lecture; dans d'autres exemples, ce procédé sera plus complexe et consistera en un raisonnement). Dans cette hypothèse, la non-contradiction de *n* implique son existence *au sens de Brouwer*. En effet, on peut examiner tous les nombres de la collection. Si l'on *constatait l'absence* de tout nombre jouissant de la propriété P, c'est que, pour chaque nombre de la collection, il y aurait *impossibilité* à posséder la propriété P (il s'agit d'une propriété d'ordre mathématique, donc nécessaire). Or le nombre *n*, membre de la collection, n'est pas contradictoire, ceci par hypothèse. Donc une énumération complète permettra de rencontrer *n*. Donc nous avons un procédé permettant de dire la valeur de *n*, de construire *n*. Et *n* existe, *même au sens de Brouwer*.

Mais s'il ne s'agit *pas* d'une collection *finie*, s'il s'agit par exemple du développement décimal de π, l'énumération complète devient impossible; on ne peut donc plus raisonner sur la constatation éventuelle d'une absence;

---

[17]) Supposons une discussion entre gens qui admettent la liberté; et prenons pour proposition *p* le jugement: „La décision (libre) de Judas a été de ne pas trahir". L'un des interlocuteurs déclare ce jugement absurde; il dit donc que la décision (admise par lui comme libre) de trahir a été nécessaire; il dit donc une absurdité. *Pour son adversaire*, l'absurdité de la proposition *p* est donc absurde; et pourtant la proposition *p* n'est pas vraie.

par exemple, l'examen des 100.000 premières décimales de π ne permettrait pas de conclure à une absence dans le développement „total". Le raisonnement ci-dessus ne vaut plus. Mais, en tout ceci, nous avons simplement *appliqué* la logique scolastique. Elle n'est pas en défaut.

Nous avons fait une supposition supplémentaire : c'est que nous soyons en possession d'un procédé infaillible pour discerner si un nombre *donné* possède la propriété P. *On pourrait envisager l'hypothèse opposée :* car si le moyen de discernement consiste dans une démonstration difficile, le progrès *contingent* des mathématiques peut n'être pas encore arrivé à la découverte de cette démonstration. (Nous avons, pour faire cette restriction, exactement le même droit que BROUWER pour la sienne). Qu'arrivera-t-il alors ? L'énumération complète elle-même ne suffira pas à nous donner un procédé de construction. Et donc *une collection finie présentera la même difficulté qu'une collection infinie :* le preuve de la non-absurdité ne suffira pas pour qu'on puisse affirmer l'existence au sens de BROUWER, la possession d'un procédé de construction.

Inversement, on peut trouver dans le domaine de l'infini des questions auxquelles le principe du tiers exclu s'applique aussi bien qu'aux problèmes du fini.

Par exemple, si l'on disait à BROUWER que nous possédons le moyen de construire le nombre *m* (du littera b), il dirait avec raison que cette thèse est fausse ; ce qui est vrai, c'est que nous ne possédons pas ce moyen. Voilà donc deux propositions („nous possédons . . .", „nous ne possédons pas . . .") qui ne sont pas seulement incompatibles, mais contradictoires entre elles ; on sait d'avance que si l'une est fausse, on peut conclure que l'autre est vraie. La négation de la négation implique l'affirmation, le principe du tiers exclu s'applique.

Autre exemple. Admettons que les décimales de π sont distribuées „au hasard" (les deux théorèmes dont nous allons parler seront donc hypothétiques). Dans ce cas, on peut calculer la probabilité pour que les N premières décimales après la dernière actuellement connue ne comportent pas une série de dix chiffres 1 consécutifs ; comme N est fini, le principe du tiers exclu s'applique, selon la thèse même de BROUWER. Soit maintenant un nombre positif *arbitrairement* petit ε. *Une fois que vous aurez choisi* ε, il sera facile de calculer un nombre M jouissant de la propriété suivante : la probabilité pour que les M premières décimales actuellement inconnues ne comportent pas une série de dix chiffres 1 consécutifs est inférieure à ε. Et le principe du tiers exclu s'applique encore au calcul de M. D'autre part, est-il possible de donner à l'infini mathématique un sens précis différent de celui qu'introduisait le mot „arbitrairement" dans le choix de ε ? Si la réponse est négative, nous aurons démontré *valablement* un théorème concernant l'infini ; et cependant nous nous serons appuyés sur le principe du tiers exclu.

Ce mot „arbitrairement" indique bien que l'infini mathématique est seulement *potentiel,* qu'il n'existe pas *actuellement.* Cette remarque revient à souligner l'obscurité que comporte l'infini dans ce qu'il a de non actuel, et les difficultés, voire les antinomies, qu'il implique lorsqu'on le considère comme

s'il était actuel. Mais la logique scolastique n'est responsable ni de cette obscurité, ni de cet illogisme.

f. Du reste, le principe du tiers exclu, immédiatement evident, est *tellement nécessaire* que l'adversaire le concéderait *in actu exercito* par son objection même. En effet, il opposerait son jugement au principe selon une *opposition de contradiction;* il dirait que sa position et la nôtre réalisent une telle opposition; car il poserait l'une comme vraie et l'autre comme fausse. Il y a donc, de son propre aveu, une paire de jugements en opposition de contradiction.

On peut encore poser l'objection comme ceci: „Le principe du tiers exclu n'est pas vrai; il n'est pas faux non plus; il a une troisième valeur, intermédiaire entre le vrai et le faux (par exemple, incertain, ou indécidable, ou absent de la logique)". De nouveau, l'adversaire pose une opposition de contradiction, entre le vrai d'une part et le non-vrai de l'autre, le non-vrai comprenant d'ailleurs une subdivision entre „faux" et „ni vrai ni faux". Cela suffit pour concéder notre thèse: „il y a des jugements en opposition de contradiction". (Nous ne voyons du reste, question de vocabulaire à part, aucun inconvénient à une conception qui distingue plusieurs degrés de „non vrai". Une thèse absurde se situe à un autre niveau qu'une thèse „non vraie" portant sur un fait contingent, par exemple sur une décision libre de M.X.).

En tout cas, le principe du tiers exclu est admis dès que l'on nie la validité de la logique classique dans un domaine quelconque, par exemple dans le domaine de l'infini: on met en opposition de contradiction la thèse de la validité et la thèse de l'objectant.

Nous pouvons aussi rappeler utilement une règle des vieux scolastiques.

La logique médiévale connaissait le raisonnement disjonctif *tollendo ponens:* „ou *p* ou *q*; or, pas *p*; donc *q*". Ce raisonnement repose sur le principe du tiers exclu. Mais cette logique connaissait aussi les cas où la majeure d'un tel raisonnement comporte une disjonction à trois membres: „ou *p* ou *q* ou *r;* or, pas *p;* donc, *q* ou *r*". Et ce raisonnement, lui aussi, repose sur le principe du tiers exclu.

Toutes les fois qu'on prétend faire une énumération *exhaustive* de deux termes, on affirme le principe du tiers exclu. Toutes les fois qu'on prétend faire une énumération *exhaustive* de trois termes, on affirme le même principe.

Ceci nous ramène à Lukasiewicz et à Heyting.

Dans les matrices à trois valeurs de Lukasiewicz, on prétend que l'énumération des trois valeurs est exhaustive: on affirme par le fait même le principe du tiers exclu. Et cela reste vrai pour *n* valeurs, et même pour une logique „continue".

Dans la notation polonaise, les lois logiques des propositions non analysées s'expriment par des formules qui comportent deux espèces de lettres et deux seulement: les majuscules et les minuscules. C'est encore une énumération exhaustive. Cette remarque vaut, *mutatis mutandis,* dans la notation de Russell. Et si l'on parle des *éléments de pensée* qui correspondent à ces

deux espèces de lettres, on pose encore et toujours une énumération de deux termes comme exhaustive, et l'on affirme le principe du tiers exclu. Cela est vrai de LUKASIEWICZ, et cela est vrai de HEYTING.

Ainsi la logique de HEYTING repose sur le principe du tiers exclu. Si maintenant, malgré ce que nous avons dit à la fin du littera e, nous supposons que les calculs où intervient l'infini ne sont réglés directement que par la logique de HEYTING, il s'ensuivra que ces calculs sont réglés indirectement par le principe du tiers exclu[18]).

Et cela même ne serait pas nécessaire pour défendre ce principe : la modestie même de son énoncé („*il y a* des oppositions de contradiction") le sauverait encore si, ni directement ni indirectement, la mathématique de l'infini ne posait, elle, *aucune* opposition de contradiction.

Contrairement à l'avis de nombreux agriculteurs, les observations sur les coïncidences entre les phases de la lune et les changements de temps ne réalisent pas les conditions d'une induction valable : or le principe de l'induction n'en garde pas moins sa validité, sa portée, son domaine propre. De même, si dans un domaine déterminé on ne rencontrait aucune opposition de contradiction, le principe du tiers exclu n'en garderait pas moins sa validité, sa portée, son domaine propre.

CONCLUSION

Nous avons voulu défendre la logique scolastique. Nous n'avons pas voulu combattre l'existentialisme ni la logique moderne.

Et notre défense s'adresse uniquement aux objectants, c'est-à-dire à l'existentialisme *individualiste* et à la logique *mathématique*.

Ni la logique scolastique ni la métaphysique thomiste ne sont la totalité du savoir humain. Elles ne contiennent ni la révélation divine, ni les sciences exactes, ni les beaux-arts, etc. Et, de ce que la métaphysique thomiste affirme l'ampleur illimitée de l'objet formel de l'intelligence humaine, il suit que nous *devons* chercher, moyennant la collaboration des esprits, ces connaissances que la métaphysique ne contient pas.

En particulier, nous devons chercher la connaissance des personnes avec lesquelles s'établiront les échanges intellectuels, moraux, et surnaturels. Ceci implique une pédagogie. Et si, entre la pédagogie et la métaphysique, s'insèrent encore des niveaux de connaissance dont l'un, par convention, serait appelé „existentiel" ou, à la rigueur, „existentialiste", la métaphysique thomiste *prescrit* la recherche dans *tous* ces niveaux. Etant entendu que tout le savoir humain doit être harmonieux et que ces recherches ne peuvent aboutir à nier les principes de la logique scolastique ou de la métaphysique thomiste. La valeur des concepts universels, des jugements universels, des raisonnements syllogistiques, est intangible.

---

[18]) De toute façon, on affirme implicitement le principe du tiers exclu quand on déclare: „le principe du tiers exclu n'a aucune application dans le domaine de l'infini ou dans la logique de HEYTING". Car on affirme une opposition de contradiction entre cette phrase et la suivante : „le principe du tiers exclu a au moins une application dans le domaine de l'infini".

De son côté, la logique moderne peut être fondée dans une „métalogique" qui, finalement, coïncidera avec la logique scolastique. Les points de départ seront perçus intuitivement ; mais si l'adversaire hypercritique pose son objection, les premiers principes seront défendus par la méthode aristotélicienne, par rétorsion. Ce fondement posé, la logique moderne *doit* se développer, se livrer aux recherches savantes et fécondes qui permettent de répondre aux demandes de la science contemporaine. La logique classique suffit à la métaphysique ; elle a suffi à une science relativement peu avancée; mais maintenant de nouvelles lois doivent s'ajouter aux anciennes. Etant entendu que tout l'édifice logique doit être harmonieux, et que les lois nouvelles ne peuvent en rien „nier" les anciennes.

Eegenhoven-Louvain G. ISAYE

SOMMAIRE

La logique scolastique tient le juste milieu entre deux erreurs opposées. Nous appelons ici „existentialisme individualiste" la philosophie qui exagère le rôle de l'intuition ; nous appelons „logique mathématique" celle qui le minimise.

1. *La logique scolastique et l'existentialisme „individualiste".*

Il y a une forme d'existentialisme qui n'attache de valeur qu'à l'existence des individus. L'encyclique *Humani Generis* s'oppose au mépris de l'universel : notion universelle, jugement universel ou principe, raisonnement. D'ailleurs, ce mépris de l'universel ne peut que volatiliser les définitions dogmatiques.

Mais on ne peut exclure les *notions* universelles que par un jugement dont le prédicat est universel et posé comme objectif. On ne peut rejeter *tout jugement* universel qu'en concédant la valeur d'un jugement universel. On ne peut nier la valeur de *tout syllogisme* correct en Barbara qu'en concédant la valeur du syllogisme : l'objectivité d'une affirmation universelle consiste précisément dans la légitimité de son application (par syllogisme) aux individus.

Les jugements universels s'établissent par témoignage, par énumération complète, par induction, ou par intuition. Dans le dernier cas, l'adversaire — trop critique — du jugement universel sera réfuté par *argumentum elenchicum*, par „rétorsion"; en d'autres termes, il concède le jugement universel par le fait même qu'il objecte.

2. *La logique scolastique et la logique „mathématique".*

Des logiciens modernes font plusieurs reproches à la logique scolastique. Nous les examinons, surtout ceux qui concernent les points de départ et le principe du tiers exclu.

La logique scolastique n'affirme pas gratuitement ses points de départ : elle les connaît par intuition et les défend contre les objections par l'*argumentum elenchicum*. Si la logique moderne accepte une justification des ses propres axiomes qui coïncide avec la justification scolastique, les deux logiques se complètent harmonieusement. Sinon, la logique moderne part

d'affirmations gratuites, posées par une méthode essentiellement mathématique, laquelle implique l'impossibilité de toute métaphysique.

Le principe du tiers exclu est un premier principe, intuitivement perçu. La négation de ce principe est réfutée par *rétorsion*. Les théories mathématiques de BROUWER et la logique de HEYTING appellent les remarques suivantes. Il y a différents niveaux d'existence mathématique. Le principe du tiers exclu („il y a des couples de jugements qui sont non seulement en opposition de simple incompatibilité, mais encore en opposition de contradiction") ne dispense pas de démontrer dans chaque cas, qu'il y a (ou qu'il n'y a pas) opposition de contradiction. La notion relativement obscure d'infini mathématique rend plus difficile une preuve de ce genre ; à supposer qu'elle soit impossible, le principe du tiers exclu garderait sa valeur, tout comme le principe de l'induction garde sa valeur même si certaines inductions ont été illégitimes faute d'une base expérimentale suffisante. D'ailleurs, l'opération par laquelle HEYTING construit sa logique (parfaitement légitime) repose sur le principe du tiers exclu.

3. *Conclusion.*

Il y a place pour un existentialisme légitime, celui qui prolonge dans l'ordre concret les déductions de la métaphysique thomiste. Mais l'existentialisme „individualiste" est justement condamné.

Il y a place pour une logique moderne, qui doit découvrir des lois complexes, inutiles en métaphysique, nécessaires aux sciences extrêmement évoluées. Mais une logique „mathématique", virtuellement antimétaphysique, commet, au départ, une pétition de principe, et est réfutée par la rétorsion aristotélicienne.

DE AFSLUITING VAN HET „DEPOSITUM FIDEI"

Voor brave buitenstaanders heeft het niet zelden iets onbegrijpelijks, bedenkelijks en zelfs vermakelijks, wanneer zij kennis nemen van het feit, dat katholieke Godgeleerden ernstig kunnen redetwisten over de interpretatie van de meest fundamentele stellingen hunner wetenschap. De theologen zelf vinden dit echter heel gewoon. Want hierin zijn zij het allen roerend eens, dat Gods geheimenissen hun menselijk begrijpvermogen wel moeten overstijgen en dat, naar het woord van THOMAS VAN AQUINO, „minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus" (*S. Th.*, I, 1, 5, ad 1).

In dit artikel willen wij een dergelijk dispuut omtrent een grondstelling van de katholieke theologie, namelijk „het afgesloten zijn van het depositum fidei", eerst in een korte samenvatting signaleren, om daarna een bescheiden poging te wagen tot verheldering. Het onderwerp mag met recht hoogst actueel geheten worden, vooral sinds het verschijnen van CHARLIER's befaamde boek *Essai sur le problème théologique* (1938). — Zelfs in een meer vulgariserend tijdschrift als *L'Ami du Clergé* werd enkele jaren geleden aan de Redactie een antwoord gevraagd op de kwestie: „Peut-on, par l'Ecriture seule, prouver que la Révélation publique a été close, non à l'Ascension, mais à la mort du dernier Apôtre?" [1]). — Het diepgaand theologische onderzoek, dat aan de recente dogma-verklaring van de lichamelijke ten-hemelopneming der H. Maagd Maria is voorafgegaan, heeft natuurlijk het zijne hiertoe bijgedragen.

Het „depositum fidei" is afgesloten met de dood van Christus' Apostelen. Dit wordt door alle theologen eenstemmig aanvaard. Al schijnt de bekende Leuvense exegeet, Professor COPPENS, het niet zonder meer onmogelijk te achten, dat ook dit nog wel eens ooit tot een geschilpunt zou kunnen worden („A faire sauter ce que d'aucuns ont pû être tentés de considérer comme un bouchon, beaucoup de problèmes se simplifieraient"), hij voegt er zelf onmiddellijk aan toe: „Mais on croit généralement que la donnée est absolument certaine" [2]). *Is* hij dus een uitzondering, dan een die, zelfs in de letterlijke zin des woords, de regel bevestigt.

De eensgezindheid houdt echter reeds op bij het bepalen van de theologische zekerheidsgraad van deze stelling. Hier varieert men van „geoffen-

---

1) Zie deel 57, nummer 22 (10 April 1947) 337-340. De Redactie antwoordde zeer voorzichtig: „une réponse nettement affirmative ne saurait être accueillie sans discussion".

2) J. COPPENS, *La définibilité de l'Assomption*, in *Eph. Theol. Lov.* 23 (1947) 7. Even verder zegt hij: „même si un jour la théologie proposait une interprétation moins rigide du postulat . . .".

barte Wahrheit" (BACKES), „de fide saltem implicite" (BAINVEL), „saltem theologice certa" (DIECKMANN), tot vagere kwalificaties als „Tenendum indubitanter est... quod ex explicitis documentis Ecclesiae eruitur" (FILOGRASSI), of : „Ce principe n'est pas de foi, mais on ne peut plus le mettre en question après les solennels avertissements du Magistère", „selon l'enseignement catholique" (RONDET), etc.

Van meer belang is evenwel het verschil van mening over de eigenlijke inhoud, de juiste betekenis van de woorden dezer stelling.

Is de bedoeling alleen maar negatief, zodat men enkel een negatieve eindterm van de openbaring wil bepalen ? M.a.w. dat na de dood van de laatste Apostel, Sint JAN, geen publieke openbaringen de leer der Apostelen nog komen aanvullen, hoewel het „depositum fidei" mogelijkerwijze reeds vroeger, of zelfs aanzienlijk veel vroeger afgesloten was ? „Sententia Theologorum potius est negativa, quam affirmativa", zegt b.v. Dominicus PALMIERI, „h.e. potius in eo est, ut neget post Apostolos novam esse exspectandam revelationem, quam ut affirmet, ipsa aetate Apostolorum revelationem christianam reale accepisse incrementum" [3]). De fameuze veroordeling van de modernistische dwaling („Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa" : DENZ. 2021) eist, strikt genomen, niet meer. En ook de gelijkstelling door het Vaticaans Concilie van „fidei depositum" met „tradita *per Apostolos* revelatio" (DENZ. 1836) behoeft op zich met deze negatieve opvatting nog niet in tegenspraak te zijn.

Het Concilie van Trente echter toont ons enerzijds het *Evangelie* („tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae") als *door Christus' Apostelen* aan heel de wereld te prediken, en leert ons anderzijds dat deze waarheid en deze zedenleer [4]) vervat ligt „in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt" (DENZ. 783). Zodat dus binnen het „depositum fidei", binnen de „tradita per Apostolos revelatio", klaarblijkelijk onderscheid gemaakt wordt tussen ongeschreven tradities, die de Apostelen uit Christus' mond ontvangen hebben, èn gelijkwaardige ongeschreven tradities, die de H. Geest hun dicteerde [5]). Dit laatste wijst toch minstens wel hierop, dat het „depositum fidei" na Christus' mondeling spreken tot zijn Apostelen nog door een spreken van zijn H. Geest is aangevuld. Hoe dit met de onmiddellijk vooraf-

---

[3]) *Tractatus de Romano Pontifice*, ²Prati, 1891, p. 192.

[4]) Het Vaticanum, dat deze leer van Trente gedeeltelijk herhaalt, zegt in plaats van „deze waarheid en deze zedenleer" : „deze bovennatuurlijke openbaring" (DENZ. 1787).

[5]) De tekst van Trente is rijkelijk gecompliceerd. Geen wonder, dat sommige verklaarders meenden, dat de woorden „tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae" op de Apostelen terugsloegen. Zie b.v. J. M. A. VACANT, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, I, p. 378 : „en appelant les apôtres la source de tout le dogme et de toute la morale chrétienne" ; R. DRAGUET, *L'Evolution des Dogmes*, in *Apologétique* (publiée sous la direction de M. BRILLANT et M. NÉDONCELLE), Paris, 1937, p. 1169: „le concile de Trente ... déclarait dans sa IVe session que, les apôtres étant la source de toute vérité salutaire et de toute discipline morale ..." (zo ook in de 2e editie, Paris, 1948, p. 1100). Er is o.i. echter geen twijfel aan, dat „tanquam fontem" terugslaat op „Evangelium".

gaande passage van het Concilie moet worden overeengebracht, waarin het Evangelie, dat op bevel van Jezus Christus door zijn Apostelen aan heel de wereld moest gepredikt worden, uitdrukkelijk beschreven wordt als *door Jezus zelf met eigen mond eerst gepromulgeerd* (DENZ. 783), daarvan geeft het Concilie geen verdere verklaring dan dat dit Evangelie de *bron* is van alle heilzame waarheid en zedenleer. Hier lag dan ook een ruime mogelijkheid voor uiteenlopende theologische interpretaties, en men kan moeilijk loochenen dat de Godgeleerden van deze mogelijkheid ook ruim gebruik hebben gemaakt. Laten wij enige gestelde problemen de revue passeren.

Heeft de H. Geest na Jezus' hemelvaart het „depositum fidei" in deze zin gecompleteerd, dat Hij aan de Apostelen ook *nog niet door Jezus geopenbaarde waarheden* leerde? Meerdere theologen antwoorden bevestigend, met een beroep vooral op Jezus' eigen woorden bij Sint JAN: „Nog veel heb Ik u te zeggen, maar gij kunt het nu niet dragen. Wanneer Hij echter komt, de Geest der waarheid, zal Hij u geleiden tot de algehele waarheid; want Hij zal niet spreken uit Zichzelf, maar al wat Hij hoort zal Hij spreken en de toekomstige dingen zal Hij aankondigen. Hij zal Mij verheerlijken, omdat Hij van het mijne zal nemen en het u zal verkondigen" (Jo. 16, 12-14). Zij beschouwen deze woorden dan ook als *alleen tot de Apostelen* en niet tot hun opvolgers gericht. Jo. 14, 25-26 verstaan de meesten hunner in dezelfde geest: „Die dingen heb Ik u gezegd tijdens mijn verblijf bij u, maar de Helper, de Heilige Geest, die de Vader in mijn naam zal zenden, Hij zal u alles leren en u alles herinneren wat Ik u gezegd heb": behalve het in herinnering roepen van de woorden van Jezus, zal de H. Geest de functie hebben om aan de Apostelen alles te leren, en dit „leren" (διδάσκειν) slaat juist op die waarheden, die Jezus zelf hun nog niet gezegd heeft, of die de Apostelen althans zonder deze openbaring van de H. Geest niet uit het hun door Jezus gezegde konden opmaken. Deze theologen hebben natuurlijk Jo. 15, 15 niet over het hoofd gezien („Ik noem u niet meer dienaars, omdat de dienaar niet weet wat zijn heer doet; u heb Ik integendeel vrienden genoemd, omdat Ik u *alles* bekend heb gemaakt *wat Ik van mijn Vader heb gehoord*").

Ziehier hoe b.v. Pater PRAT de betekenis der geciteerde Johannesteksten, zoals hij ze ziet, kort en bondig samenvat:

> Il est bien clair... que, dans ce texte [14, 26], le Seigneur s'adresse aux seuls apôtres: „Je vous ai dit cela *tandis que j'étais avec vous*... mais le Paraclet vous enseignera toutes choses et *vous rappellera tout ce que je vous ai dit*". La promesse ne dépassant pas le cercle apostolique, il n'y a plus aucune raison de restreindre *enseigner* au sens peu naturel de *faire mieux comprendre*. Il est des vérités que Jésus n'avait pu enseigner aux disciples, parce qu'ils n'étaient pas encore capables de les porter. Ce sera l'office du Saint-Esprit de les révéler aux apôtres et le privilège exclusif des apôtres de les transmettre à l'Eglise. Après la mort du dernier apôtre, le dépôt de la révélation sera clos irrévocablement...
>
> Pour parfaire son oeuvre, il faut qu'il parte, mais il revient invisiblement avec l'Esprit envoyé par son Père et par lui. L'Esprit les „guidera dans (la connaissance de) toute vérité"; il les fera pénétrer au fond des vérités dont ils n'ont vu que la surface, pour en tirer d'autres vérités qui leur sembleront nouvelles et qui le seront peut-être en effet; car Jésus-Christ leur a bien fait connaître tout ce qu'il avait mission de leur enseigner, mais avait-il mission de leur enseigner les choses qu'ils ne pouvaient

pas encore porter ? En tout cas, l'enseignement du Saint-Esprit ne contredira pas l'enseignement du Fils, car il n'enseignera que ce que le Fils, conjointement avec le Père, lui donnera mission d'enseigner [6]).

Hiertegenover staat een andere opinie van „de bons auteurs" (PRAT). Kortheidshalve laten wij maar meteen een hunner aan het woord, die in deze materie zeer zeker recht van spreken heeft. Pater HUBY commentarieert de geciteerde plaatsen van Sint JAN aldus :

[Jo. 14, 26] L'Esprit-Saint succède au Christ pour assister l'Eglise (ὁ παράκλητος) et prolonger jusqu'à la fin des temps l'oeuvre du Verbe incarné. Il n'apportera pas aux disciples un nouvel évangile : dans la vie du Christ est contenu tout ce que nous avons à connaître pour l'établissement et la diffusion du Royaume de Dieu. Le rôle de l'Esprit sera de raviver dans la mémoire des disciples l'enseignement de Jésus, discours et actions, et de leur en donner l'intelligence : *„il enseignera et rappellera"* tout ce que Jésus leur a dit. „Le nom même d'Esprit indique la nature de cet enseignement, par suggestion intérieure plutôt que par la parole" (LAGRANGE, in loc.). Cette mission ne s'arrêtera pas à la génération apostolique : jusqu'à la fin des temps, l'Esprit-Saint maintiendra dans l'Eglise la connaissance vivante du Seigneur Jésus et le pouvoir d'interpréter authentiquement sa révélation.

[Jo. 15, 15] ... en cette dernière soirée ils sont admis à une intimité qui dépasse la condition du serviteur ; Jésus leur confie les secrets du message que son Père lui a remis. Le serviteur qui n'est que serviteur, reçoit et exécute les ordres de son maître, sans que celui-ci lui fasse confidence de ses pensées intimes. Jésus a manifesté à ses disciples *„tout ce qu'il a appris de son Père"*, c'est-à-dire toute la révélation que le Fils devait apporter au monde (VIII, 26, 40, 47; XIV, 24). Agir ainsi à leur égard, c'était les traiter en amis.

[Jo. 16, 12-15] En cette veille de sa mort, Jésus n'a pas encore confié aux Apôtres tous les enseignements qu'ils doivent transmettre à l'Eglise. Ce n'est pas qu'il manque de science ou de lumière, mais il veut ménager des âmes encore faibles. L'Esprit-Saint complètera cette oeuvre de révélation. Le texte semble indiquer que cet enseignement sera moins la proposition de doctrines absolument nouvelles que l'intelligence plus profonde du mystère de Jésus, de sa vie, de ses gestes, de ses paroles. L'Esprit de vérité, c'est-à-dire par qui la vérité trouve son expression et se fraye un chemin jusqu'à l'esprit de l'homme, guidera les disciples dans la vérité pleine, entière, εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν, les fera pénétrer dans l'intelligence de l'absolue vérité, le Christ ...

La promesse de l'envoi du Paraclet s'adresse aux Douze et, à travers eux, à toute l'Eglise, dont la mission sera d'interpréter le message du Christ, avec l'assistance de l'Esprit. C'est lui qui sera le guide par excellence, auquel tous les autres seront subordonnés. Aucune direction n'aura le droit de se substituer à la sienne, comme aucune nouvelle révélation ne pourra prétendre remplacer la révélation du Christ. Tous deux sont suprêmes, définitifs, le Christ comme Révélateur, l'Esprit comme guide et illuminateur. Cette illumination durera autant que l'Eglise, car jamais celle-ci n'épuisera l'intelligibilité du message du Christ [7]).

Het is wel zonder meer duidelijk dat, in deze interpretatie, de teksten van Sint JAN niet kunnen worden aangevoerd als een bewijs voor de objectieve groei der christelijke openbaring na Jezus' hemelvaart, noch voor het afge-

---

[6]) F. PRAT, S.J., *Jésus-Christ*, [12]Paris, 1938, II, p. 305 en 307.

[7]) J. HUBY S.J., *Le Discours de Jésus après la Cène*, Paris, 1932, p. 66 v., 93, 113 vv. „De toekomstige dingen zal Hij aankondigen" (Jo. 16, 13) wordt door HUBY als volgt verstaan : „Par là, on peut entendre, semble-t-il, non seulement la prédiction d'événements particuliers, mais encore la révélation du nouvel ordre de choses, de la nouvelle économie du salut qui va commencer à la Pentecôte" (p. 116).

sloten zijn dier openbaring met de dood van de laatste Apostel. „Nous ne voyons pas comment les mêmes textes pourraient prouver à la fois que le dépôt de la révélation est clos, et que l'Eglise est assistée du Saint-Esprit pour le conserver intact. Les deux points se complètent admirablement, mais le premier suppose que Jésus s'adresse exclusivement aux Apôtres, le second qu'il envisage leurs successeurs", merkt Pater LAGRANGE enigszins ironisch op [8]). Integendeel, de bijstand van de H. Geest schijnt dan enkel als effect te hebben het onfeilbaar beter en dieper verstaan en het onfeilbaar overleveren, door de Apostelen en de Kerk van alle eeuwen, van de met Jezus' leven hier op aarde reeds volledig gegeven en dus afgesloten christelijke openbaring.

Men kan zich verder afvragen, *waar* dan precies in deze opvatting de christelijke openbaring haar afsluiting vindt. Was de leer van Christus reeds volledig door Hem aan de Apostelen geopenbaard op het einde van zijn sterfelijk leven („toen Ik nog bij u was": Lc. 24, 44), zoals Jo. 15, 15 kan suggereren; of pas toen Hij ten hemel opsteeg nadat Hij Zich „veertig dagen lang aan hen had laten zien en hun gesproken had over de dingen van Gods Rijk" (Hand. 1, 3) en hun de opdracht had gegeven om alle volken tot zijn leerlingen te maken ... „door hun alles te leren onderhouden wat Ik u bevolen heb" (Mt. 28, 19 v.)?

Een soortgelijke vraag wordt trouwens ook gesteld bij de volgelingen van de eerste Johannes-exegese, die na de hemelvaart van Jezus het „depositum fidei" nog objectief laat aanvullen door *nieuwe* openbaringen van de H. Geest aan de Apostelen. De afsluitingsterm is Pinksteren, verdedigt de boven reeds genoemde PALMIERI, waarbij hij zich voor de „quaestio iuris" beroept op Jo. 16, 13: „censemus ... convenientius videri, si omnia (quae Deus in Ecclesia sua volebat credi) ab initio omnibus (Apostolis) fuerint revelata: sic enim magis ad litteram verificata essent verba Christi Ioann. XVI. 13: Cum venerit Ille Spiritus veritatis (venit autem die Pentecostes ...), ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν"; wat de „quaestio facti" betreft: „difficile puto demonstrabitur reapse augmentum factum esse aetate apostolica revelatis veritatibus, nisi sermo sit de prophetiis futurorum eventuum, quas accedere potuisse et accessisse primitivae revelationi non negamus" [9]). VAN NOORT wil althans wel aannemen, als meest waarschijnlijke mening, „plerasque revelationes, apostolis post pentecosten factas, spectasse intellectum explicitum et congruam applicationem eorum, quae antea jam aliquo modo didicerant" [10]). FRANZELIN daarentegen, en vele anderen met hem, verklaren

---

[8]) M.-J. LAGRANGE O.P., *Evangile selon saint Jean*, [4]Paris, 1927, p. 424. LAGRANGE vat zijn eigen opvatting aldus samen: „En somme, il nous paraît plus probable que les textes de Jo. doivent être entendus d'une assistance perpétuelle de l'Esprit-Saint à l'Eglise dans l'ordre de la vérité" (p. 424 v.).

[9]) Dominicus PALMIERI S.J., *o.c.*, p. 191 v. Vergelijk Dominicus BANNEZ O.P., *In II II*, 1, 7 (Duaci, 1615, p. 39): „nobis multo probabilior videtur sententia, quod Apostoli statim in adventu Spiritus in die Pentecostes receperint plenitudinem donorum Spiritus Sancti in tanta abundantia, ut noverint omnem veritatem de iis, quae pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis, non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus".

[10]) G. VAN NOORT, *De fontibus revelationis*, [3]Bussum, 1920, p. 151, n. 214.

zonder enige restrictie: „Non utique ipso die pentecostes, sed *tempore* adventus Spiritus Sancti paulatim ac per gradus inducti sunt in omnem veritatem, ut ex manifestis factis et ex ipsis verbis constat: *inducet* in omnem veritatem ..." [11]).

Trachten wij nu, zonder verder op verschillende schakeringen in te gaan, het voor en tegen van de twee, in grote lijnen door ons geschetste sententies, samen te vatten.

Dat Jezus' H. Geest na Jezus' sterfelijk leven „het vele, dat Jezus nog aan zijn Apostelen te zeggen had, maar dat zij toen nog niet vermochten te dragen" (Jo. 16, 12), aan hen persoonlijk geopenbaard heeft om het door te geven aan de Kerk van alle eeuwen, en dus in deze zin de christelijke openbaring, het „depositum fidei", heeft vervolledigd, dunkt ons moeilijk voor bestrijding vatbaar. Zowel op grond van de woorden bij Sint JAN [12]), alsook en voornamelijk vanwege de vroeger reeds aangehaalde uitspraak van Trente (DENZ. 783), dat bovendien bij het formuleren van zijn leer Jo. 16, 12 voor ogen heeft gehad [13]). Dat dit „leren", dit „spreken" van de H. Geest echter betrekking had op volstrekt nieuwe waarheden, die niet reeds lagen vervat in de door Jezus zelf tijdens zijn leven hier op aarde aan zijn Apostelen geopenbaarde waarheid, lijkt ons uitgesloten: want „het Evangelie, dat onze Heer Jezus Christus, de Zoon van God, *eerst met eigen mond gepromulgeerd heeft,* is de *bron* van alle heilzame waarheid en zedenleer" (DENZ. 783). Wèl volgt o.i. uit Jo. 16, 12 v. dat de Apostelen die openbaring van de H. Geest behoefden, om die „nieuwe" waarheden als door Christus' geopenbaarde waarheden uit de oude te ontvouwen. Het komt ons verder ook als onbetwistbaar voor, dat men onderscheid dient te maken tussen deze bijstand van de H. Geest aan de *Apostelen,* waardoor het „depositum fidei" in zekere zin werd gecompleteerd en volledig geconstitueerd, èn de bijstand van de

---

11) J. B. FRANZELIN S.J., *De divina Traditione et Scriptura,* 4Romae, 1896, p. 247 en noot 2. Vgl. b.v. J. BAINVEL, *Apôtres,* in *DTC* I, 1656: „Et ce n'est pas seulement par la bouche de Jésus, ce n'est pas seulement au jour de la Pentecôte, qu'ils reçurent des communications divines pour l'humanité: le courant ne cessa définitivement et en droit qu'à la mort du dernier des apôtres; en fait, il continua au moins jusqu'à ce qu'eût été écrite la dernière des oeuvres inspirées".

12) Wij bedoelen althans Jo. 16, 12 v. In zijn *Evangile selon saint Jean,* Paris, 1935, (PIROT, *La sainte Bible,* t. X), p. 441 v., noteert F. M. BRAUN O.P. voortreffelijk „les différences notables" tussen Jo. 14, 26 en Jo. 16, 12 v.: „*a.* Dans le contexte du premier passage (promesses pour le temps de l'absence), Jésus semble s'adresser, par-dessus les apôtres, à toutes les générations chrétiennes; au c. XVI, 12-13, il parle à ceux qui en ce moment ne sont pas encore en état de supporter davantage, c'est-à-dire aux seuls apôtres, car les successeurs des apôtres ne seront plus dans cette situation (cf. Franzelin, De traditione et Scriptura, 2e éd., p. 272). *b.* Au c. XIV, 26, le rôle doctrinal de l'Esprit-Saint ne dépasse probablement pas l'enseignement de Jésus: *C'est lui qui vous enseignera et qui vous remettra dans l'esprit tout ce que je vous ai dit*; au contraire, les deux petites phrases de XVI, 12: *J'ai encore beaucoup de choses à vous dire,* et, v. 13 *il vous guidera vers la vérité tout entière,* ne souffrent aucune limitation et s'entendent pour le mieux si la révélation, non encore parvenue à son terme, est appelée à s'enrichir". — Toch blijft o.i. ook iets te zeggen voor de exegese van Jo. 14, 26 van PRAT c.s.

13) Zie Edmond ORTIGUES, *Ecritures et traditions apostoliques au Concile de Trente,* in *RSR* 36 (1949) 283.

H. Geest, waardoor het *leergezag der Kerk van alle eeuwen* er onfeilbaar zeker van kan zijn dit volledig geconstitueerde depositum „heilig te bewaren en getrouw te verklaren" (DENZ. 1836); wij willen evenwel geenszins beweren dat dit onderscheid, alleen reeds uit de aangehaalde teksten van Sint JAN, met zekerheid kan worden afgeleid. *Wanneer* die openbaring van de H. Geest aan de Apostelen is begonnen en wanneer afgesloten, kan men o.i. moeilijk nader bepalen dan respectievelijk „nà Christus' kruisdood" en „vóór de dood van de laatste Apostel". Niettemin menen wij, dat *alle* Apostelen *geheel* de geopenbaarde christelijke waarheid, het volledige „depositum fidei", in de kracht van Jezus' H. Geest moeten hebben gekend. Dit laatste moeten wij nog even met enige redenen omkleden.

Het is de uitdrukkelijke leer van de Encycliek *Mystici Corporis*, dat met Christus' kruisdood de stichting der Kerk was voltooid: „Divinus enim Redemptor mystici Ecclesiae templi aedificationem tum inchoavit, cum concionando sua tradidit praecepta; tum consummavit, cum clarificatus e Cruce pependit; ac tum denique manifestavit promulgavitque, cum adspectabili modo Paraclitum Spiritum in discipulos misit" [14]). Welnu, is de volledig gestichte Kerk denkbaar zonder het volledige „depositum fidei"? — Vervolgens: is het hoogste leergezag in Christus' Kerk bestaanbaar zonder zijn volledig object, het compleet geconstitueerde depositum? hoe moet men anders de woorden van het Vaticaans Concilie verstaan: „Ecclesia... una cum apostolico munere docendi mandatum accepit fidei depositum custodiendi" (DENZ. 1798)? en dit hoogste leergezag had toch het college der Apostelen en met name Sint PETRUS vóór Christus' hemelvaart ontvangen. — Vervolgens: is het geloof van de katholieke Kerk ten tijde der Apostelen beperkter geweest in zijn object dan het geloof dierzelfde Kerk na de dood van de laatste Apostel? — Ten slotte: is het aannemelijk dat onder de Apostelen alleen Sint JAN (de laatst overgeblevene), en dan nog maar *misschien*, het volledige depositum kende? hoe is dit te rijmen met de opvatting, die uit PAULUS' geschriften blijkt? [15]) „latuit aliquid Petrum?" [16]) omvatte het depositum meer dan datgene, waarvan de Apostelen oog- en oorgetuigen waren geweest?

Op dit punt aangekomen, zal de geduldige lezer zich wellicht nog niet veel wijzer voelen; misschien zijn zelfs zijn moeilijkheden eerder toe- dan afgenomen. Hoe valt dit allemaal te combineren? Een bescheiden poging tot theologische synthese moge daarom nog volgen.

Om te beginnen is een scherpere bepaling van het begrip „depositum

[14]) *AAS* 35 (1943) 204; zie de contekst van p. 204-208. Wij hoeven hier niet in te gaan op de kwestie, of na de Verrijzenis tot en met Pinksteren de stichting der Kerk toch tevens niet door Christus en zijn H. Geest nog vervolmaakt werd: men denke b.v. aan de instelling van het heilig sacrament der Biecht (DENZ. 894), aan het aan PETRUS geschonken primaat (DENZ. 1822), aan de „kracht van de H. Geest" die met Pinksteren over de jonge Kerk kwam.

[15]) Zie het artikel van P. MÉDEBIELLE, *Dépôt de la Foi*, in *Suppl. Dict. de la Bible*, II, 374-395.

[16]) TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, 22; *PL* 2, 34.

fidei" niet ongewenst. Wij zagen dat het Vaticaans Concilie dit gelijkstelde met „tradita per Apostolos revelatio" (DENZ. 1836). Men kan echter deze gelijkstelling meer formeel of meer materieel verstaan, naarmate men het „overgeleverd zijn door de Apostelen" meer of minder wezenlijk rekent tot de definitie van „depositum fidei". Meer wezenlijk: men zal dan pas formeel spreken van „depositum fidei", *nadat* het overleveren van de openbaring door de Apostelen heeft plaatsgegrepen. Minder wezenlijk: dan zegt „depositum fidei" formeel niet meer dan de door de Apostelen ontvangen en geloofde openbaring, die zij ontvingen om ze ongeschonden door te geven aan de Kerk van alle tijden, maar die toch reeds „depositum fidei" mag genoemd worden *voordat* deze overlevering de facto heeft plaatsgehad. M.a.w. maakt het „deponeren" *door de Apostelen* van de christelijke openbaring bij het onfeilbaar leergezag der katholieke Kerk deze openbaring eerst tot „depositum fidei", of was het „deponeren" *door Christus* van de christelijke openbaring bij de Apostelen (om ze over te reiken aan de katholieke Kerk) reeds voldoende? Het spreekt vanzelf, dat ook de afsluiting van het „depositum fidei" in beide gevallen een enigszins andere betekenis krijgt.

Voor zover wij konden nagaan, dwingt niets ons tot een definitieve keuze uit deze twee mogelijkheden. Noch het schriftuurlijk fundament voor deze theologische term (1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 14), noch de enkele klassieke Vaderteksten waarin het woord „depositum" in de betekenis van „tradita per Apostolos revelatio" wordt gebruikt, noch de latere theologische traditie zijn hiervoor doorslaggevend [17]). Wat deze laatste betreft, vergelijk b.v. de volgende beschrijvingen van „depositum fidei":

> Au sens strictement théologique, c'est l'ensemble des vérités révélées par Jésus-Christ à l'humanité pour la diriger à sa fin surnaturelle et confiées par lui au magistère infaillible de l'Eglise catholique qui doit les garder intégralement, les expliquer et les défendre suivant les besoins des fidèles des divers temps. (*DTC* IV, 526)
>
> ... die dem Lehramt der Kirche für die Glieder der Kirche und alle Menschen anvertraute Offenbarung Christi, die mit den Aposteln abgeschlossen ist, insofern sie als heiliges Erbgut unversehrt bewahrt wird dank dem Beistande des Heiligen Geistes. (BRAUN's *Handlexikon der katholischen Dogmatik*, p. 121)
>
> ... theol. Ausdruck für den gesamten Glaubensinhalt, der von Jesus u. den Aposteln zur Hut und Verkündigung dem kirchl. Lehramt anvertraut ist u. durch Tradition ungeschmälert, unerweitert u. rein fortgepflanzt wird. (*LThK* III, 216)
>
> L'Eglise est constituée gardienne de ce dépôt: elle le tient des Apôtres, comme les Apôtres du Christ. (*Suppl. Dict. Bible* II, 393)

Deze beschrijvingen, die zonder moeite te vermenigvuldigen zijn, komen allen hierin overeen, dat het „depositum fidei" gezien wordt als het geheel van de door Christus geopenbaarde geloofsleer, in zoverre deze ter bewaring

---

[17]) Voor de betekenis van de woorden in de Timotheusbrieven, zie b.v. het recente commentaar van C. SPICQ O.P., *Saint Paul. Les Epîtres pastorales*, (*Etudes Bibliques*), Paris, 1947, i.ll. en Excursus XV (p. 327-335). — Bij de Vaders zie voornamelijk: TERTULLIANUS, *De praescr.* 25 (*PL* 2, 37) en VINCENTIUS LIRINENSIS, *Commonitorium*, 22 (*PL* 50, 667 v.). — „Les théologiens du moyen âge ... n'emploient pas ce terme qui reçoit sa consécration théologique définitive seulement à partir de la fin du XVIe siècle" (E. DUBLANCHY, *Dépôt de la foi*, in *DTC* IV, 526).

en verklaring werd toevertrouwd aan het leergezag van de katholieke Kerk [18]); de openbaring is afgesloten met de Apostelen en de Apostelen hebben ze aan het leergezag der Kerk toevertrouwd. Er is o.i. dan ook niets op tegen, om te zeggen dat de Apostelen zelf, in wie immers het leergezag der katholieke Kerk zijn aanvang nam, het „depositum fidei" ter bewaring en verklaring van Christus hebben ontvangen, om het door te geven aan hun opvolgers in het leergezag: „L'Eglise tient ce dépôt des Apôtres, comme les Apôtres du Christ".

Er zijn enkele uitspraken van het kerkelijk leergezag, waarin het „depositum fidei" nader bepaald wordt door of zelfs geïdentificeerd wordt met „de beide bronnen van de door God geopenbaarde leer" (Encycliek *Humani Generis*), de heilige Schrift en de goddelijke Overlevering. Zo spreekt Paus Pius IX in zijn brief *Inter Gravissimas* (28 Oct. 1870) aan de Duitse Bisschoppenvergadering in Fulda over „depositum revelationis scriptae vel traditae" [19]); en de Encycliek *Humani Generis* legt „totum depositum fidei" uit als „Sacras nempe Litteras ac divinam traditionem" [20]). Doch hieruit willen concluderen dat men dus eerst, nadat het laatste boek der H. Schrift voltooid is, mag spreken van „depositum fidei" of althans van „totum depositum fidei", gaat evident de bedoeling van deze kerkelijke uitspraken te buiten. Deze verklaren enkel positief, dat het geheel van de katholieke geloofsleer vervat is „in verbo Dei scripto vel tradito" (Vatic. Conc.; Denz. 1792).

Niettemin verdient het o.i. volstrekt de voorkeur, om, wanneer men handelt over de geloofsschat van de katholieke Kerk, in de theologische begripsbepaling niet alleen op te nemen „het door Christus deponeren van deze schat bij de Apostelen, om ze over te reiken ter bewaring en verklaring aan de Kerk van alle eeuwen", maar ook uitdrukkelijk te vermelden „het door de Apostelen actu deponeren van deze schat bij hun opvolgers in het leergezag" [21]), daar dit „actu *overleveren door de Apostelen* van het *geheel* der door hen ontvangen christelijke openbaring" zelf nog een zekere *aanvulling* van de christelijke openbaring betekende en in deze zin het „depositum fidei" pas definitief als „depositum Ecclesiae" constitueerde. Dit zal, naar wij hopen, aanstonds duidelijker worden.

Het „depositum fidei" is dus vooreerst het geheel der door de Apostelen *ontvangen* christelijke openbaring. Zij waren „van het begin af bij Hem geweest" (Jo. 15, 27), „al de tijd dat de Heer Jezus onder ons verkeerde, te beginnen met het doopsel door Joannes tot op de dag dat Hij van ons weg opgenomen is" (Hand. 1, 21 v.). Zij konden van zichzelf zeggen: „wij, wij

---

18) Vergelijk de woorden van het Vaticanum: „fidei doctrina, quam Deus revelavit, ... tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita [est], fideliter custodienda et infallibiliter declaranda" (Denz. 1800).

19) *Acta Pii IX*, Pars I, vol. V, p. 260.

20) *AAS* 42 (1950) 567.

21) Zo deed b.v. Mgr Gasser op het Vaticaans Concilie: „... ut [aliquid] inveniatur in deposito Ecclesiae, utique deponi debuit a Iesu Christo, ab apostolis etc." (*Coll. Lac.* VII, 142 cd).

zijn getuigen van al wat Hij gedaan heeft in het land der Joden en te Jeruzalem" (Hand. 10, 39), „wij hebben met Hem gegeten en gedronken na zijn verrijzenis uit de doden" (Hand. 10, 41); „wat wij hebben gezien en gehoord, verkondigen wij ook aan u" (1 Jo. 1, 3). God openbaarde aan hen „Zichzelf en zijn eeuwige wilsbesluiten" (Denz. 1785) door middel van de zintuiglijk waarneembare uitingen van zijn mensgeworden Zoon: de christelijke openbaring was wezenlijk een *uitwendige* openbaring. En daar de Mens Jezus Christus God de Zoon zelf was, was deze uitwendige openbaring tegelijk een *rechtstreeks en onmiddellijk* persoonlijk spreken van God tot hen. „Leur mission propre, qui leur fait une place à part dans l'histoire de la révélation, sera de transmettre la conversation qu'ils ont eue face à face, les yeux dans les yeux, avec le Verbe incarné" [22]). Dit rechtstreeks en onmiddellijk *uitwendig* Zich openbaren Gods is natuurlijk opgehouden met Christus' hemelvaart (wij laten het speciale geval van Christus' verschijning aan de Apostel Paulus op de weg naar Damascus hier buiten beschouwing) en zo kunnen wij dus reeds de volgende conclusie formuleren: *de christelijke openbaring (het depositum fidei), in zoverre zij het object is van het onmiddellijk uitwendig Zich openbaren Gods in Jezus Christus, is afgesloten met de hemelvaart van Jezus.*

De christelijke openbaring zegt echter bovendien, en wel primair, een rechtstreeks en onmiddellijk *inwendig* (geestelijk) spreken, getuigen, beleren, Zich openbaren van God. Dit „testimonium Dei internum" wordt herhaaldelijk in de H. Schrift beklemtoond als het eerste en meest noodzakelijke vereiste, om de uitwendig voorgehouden openbaring te kunnen geloven. En de verschillende termen, die de H. Schrift ervoor gebruikt (naast openbaring, woord, onderricht, inspraak, spreken, leren, getuigenis, vinden wij b.v. aantrekking, gave, hulp, gehoor, openen van het hart, inzicht, licht, verlichting, zalving) [23]), schijnen er wel op te wijzen, dat dit inwendige Zich openbaren Gods als zodanig niet noodzakelijk nieuwe conceptuele waarheid toevoegt aan de uitwendig voorgehouden leer, maar dat het het vermogen, het licht en de kracht verleent om aandacht te schenken aan de uitwendige prediking, ze als openbaring Gods te kunnen verstaan en ze gelovig te kunnen aanvaarden [24]).

Welnu, na Christus' hemelvaart is de onmiddellijke *inwendige* openbaring Gods aan de Apostelen niet opgehouden. Integendeel, Christus' H. Geest, de verheerlijkte Christus door zijn H. Geest, zal de Apostelen rechtstreeks en onmiddellijk blijven beleren omtrent de volle zin van de (afgesloten) onmiddellijke uitwendige openbaring: „Hij zal hen geleiden tot de algehele waarheid" (Jo. 16, 13). Deze onmiddellijke inwendige openbaring van Christus' H. Geest geschiedde primair met het oog op heel de Kerk, en was dus primair een *publieke* openbaring. Daarom had zij als effect, niet alleen

[22]) Joseph Huby S.J., *Le discours de Jésus après la Cène*, Paris, 1932, p. 102.

[23]) Zie b.v. Mt. 11, 25; 16, 17; Jo. 5, 37 v.; 6, 44 v.; 6, 65; 10, 25 vv.; 14, 16 vv.; 16, 12 vv.; Hand. 16, 14; Rom. 8, 14 vv.; 1 Cor. 2, 10-16; 12, 3; 2 Cor. 4, 3-6; Eph. 1, 17 vv.; 1 Jo. 2, 20. 27; 5, 10. 20.

[24]) „Confortare intellectum addiscentis" is volgens Sint Thomas de hoogste wijze van „beleren" (*S. Th.*, I, 117, 1 en ad 1).

dat de Apostelen zelf beter en dieper vermochten door te dringen in de hun vroeger ten deel gevallen onmiddellijke uitwendige openbaring van Christus, maar ook dat zij dit van de H. Geest ontvangen nieuwe inzicht naar buiten vermochten uit te drukken en definitief vast te leggen voor alle komende generaties tot het eind der tijden. Deze uitwendige weergave in de kracht van Christus' H. Geest was derhalve een *middellijke* (door middel van de Apostelen geschiedende) *uitwendige* publieke (voor geheel de Kerk bestemde) openbaring Gods, vulde in zekere zin de onmiddellijke uitwendige openbaring van Christus aan, constitueerde het „*verbum Dei* scriptum et traditum", het volledige door de Apostelen bij de Kerk gedeponeerde „depositum fidei".

Wij zeggen: vulde *in zekere zin* de onmiddellijke uitwendige openbaring van Christus aan. Er was bij de Apostelen na Jezus' hemelvaart een innerlijke vooruitgang, een innerlijke groei van hun geloofskennis omtrent de uitwendige openbaring Gods in Jezus Christus, die hun als oog- en oorgetuigen onmiddellijk was te beurt gevallen. Dit voortschrijden in geloofskennis, geleid en gedreven als het was door Christus' H. Geest, steunde ook zelf wederom onmiddellijk op openbaring, was dus een *gelovig* voortschrijden, uit kracht van een vermeerdering van geloofsgenade die hun geschonken werd primair tot opbouw van de Kerk (lumen fidei *publicum*). Zij waren zo in staat steeds meer gelovig te doorgronden, te ontvouwen, te begrijpen, te beleven, te formuleren en uit te spreken de volle rijkdom hunner onmiddellijk en uitwendig van Christus ontvangen conceptuele geloofswaarheden. Zij vormden zo *nieuwe* begrippelijke geloofswaarheden, *die toch niets toevoegden aan de geloofsinhoud van de oude,* maar waarin deze laatsten onder de rechtstreekse inwerking van Christus' H. Geest (of, wat hetzelfde is, volgens de immanente wetten ener bovennatuurlijke, godmenselijke logica, deelname aan de logica van de mensgeworden Logos in zijn ontlediging), zonder zelf innerlijk te groeien of te veranderen, zich meester maakten van andere menselijke begrippen en denkbeelden, zich daarover uitbreidden en uitspreidden, ze in zich opnamen, zich er in incarneerden en openbaarden. Wij staan hier weer voor die *actuatie zonder innerlijke limitatie,* die enkel mogelijk is in het bovennatuurlijke en die zijn theologische conveniëntie vindt in het mysterie van de mensgeworden God voortlevend in de Kerk. Krachtens hun „lumen fidei publicum" zagen de Apostelen hoe de waarheid, welke zij als oog- en oorgetuigen van Christus' leven hadden geleerd, voor de Kerk kon en moest worden weergegeven en vastgelegd met behulp van begrippen, beelden, denkwijzen, formules, gebruiken, instellingen, die allen mede het stempel dragen van hun persoon, van hun tijd, van hun omgeving, van hun situatie. God had hen immers uitverkoren, concreet, zoals zij waren, met al hun persoonlijke tijdelijke en plaatselijke bepaaldheden, om te verkondigen wat zij hadden gezien en gehoord, en Christus had hun tot dit doel zijn H. Geest beloofd en gezonden.

Guardini zegt ergens zeer mooi en juist, naar aanleiding van de Logosleer van Sint Jan: „Opdat ter verklaring van den persoon van Christus dit begrip van de Logos gereed zou zijn, heeft het Griekse denken zes eeuwen

lang in dienst der heilige geschiedenis gearbeid" [25]). Deze gedachte van de bovennatuurlijke Voorzienigheid Gods, die van het begin of aan de mensengeschiedenis zò leidde en richtte, dat de Apostelen alle „instrumenta" bereid zouden vinden, die Christus' H. Geest hen wilde laten gebruiken voor het overleveren van de blijde boodschap, kan ons nog beter doen verstaan waarom wij bij de prediking van de Apostelen mogen spreken van een *middellijke uitwendige* openbaring Gods.

Het zou ons te ver voeren dit „privilegium personale" (maar let wel: „publicum") van de Apostelen te confronteren met de persoonlijke voorrechten van „confirmatio in gratia", „scientia infusa totius revelationis", „infallibilitas" etc., die de theologen aan de Apostelen als „fundamentum Ecclesiae" plegen toe te kennen, — hoe interessant de samenhangen tussen dit alles ook mogen zijn. Wij willen alleen nog even de zich als vanzelf opdringende vraag onder de ogen zien, waarin de lering van de Apostelen, in onze opvatting, nu feitelijk precies verschilde van de onfeilbare lering van het later leergezag.

De katholieke Kerk van alle eeuwen bewaart en verklaart, onder de bovennatuurlijke bijstand van Christus' H. Geest, door haar onfeilbaar leergezag geheel de leer van Christus, zonder er iets van af te doen en zonder er iets aan toe te voegen. Deden de Apostelen in de door ons voorgestane uitleg wel iets anders, wel iets méér? De H. Geest van Christus schonk hun een dieper en vollediger geloofsinzicht in Christus' openbaring, dan zij ten tijde van hun persoonlijke uitwendige omgang met Hem hadden gehad. Maar valt niet een dergelijke „progressus dogmaticus" in de geschiedenis van de Kerk tot op onze dagen voortdurend te constateren? De H. Geest van Christus hielp hen om dit vollediger inzicht voor alle komende geslachten definitief te formuleren. Maar zijn ook de onfeilbare uitspraken van het huidig leergezag niet definitief en onveranderlijk, en gelden ook deze niet voor alle komende geslachten? Is het „nieuwe" in de lering der Apostelen ten opzichte van de afgesloten mondelinge leer van Christus (b.v. hun goedkeuring van de geschriften van MARCUS en LUCAS) van een andere orde als het „nieuwe" in de lering van b.v. Paus PIUS XII (de lichamelijke ten-hemel-opneming van de heilige Maagd)? Al leert het Vaticaans Concilie, dat „aan de opvolgers van Petrus de H. Geest niet werd beloofd om onder Zijn openbaring een nieuwe leer te onthullen, maar om, onder Zijn bijstand, de door de Apostelen overgeleverde openbaring, te weten de geloofsschat, heilig te bewaren en getrouw te verklaren" (DENZ. 1836), — ook de Apostelen brachten geen „nieuwe leer", ook zij zijn slechts de heilige bewaarders en getrouwe uitleggers geweest van de door hun Meester bij hen gedeponeerde openbaring. Ongetwijfeld: de H. Geest van Christus „openbaarde" door middel van hen aan de Kerk wat de leer van Christus was. Maar moet men ook niet zeggen — al schijnen vele Godgeleerden voor het gebruik van deze term terug te schrikken — dat Christus' H. Geest door middel van de onfeilbare uitspraken van het latere leergezag aan de Kerk „openbaart" wat de leer van Christus

[25]) Romano GUARDINI, *De Heer*, vertaald door Gabriel SMIT, Utrecht, 1947, p. 764.

is, hoe zij moet worden verstaan en wat er in vervat ligt? [26])

Het grote en wezenlijke verschil tussen de lering van de Apostelen en de onfeilbare lering van het latere leergezag is o.i. het volgende. De lering der Apostelen legde getuigenis af van de aan hen, als uniek bevoorrechte oog- en oorgetuigen, onmiddellijk ten deel gevallen uitwendige openbaring van de Godmens; zij leverden over, bewarend en verklarend in de kracht van hun verheerlijkte Meester (in de kracht van Jezus' H. Geest), hetgeen hun door de Meester tijdens zijn leven met hen hier op aarde uitwendig en rechtstreeks was meegedeeld: „het Evangelie door Jezus zelf met eigen mond eerst gepromulgeerd" (DENZ. 783). De lering van de Kerk daarentegen bewaart en verklaart, in de kracht van dezelfde H. Geest van Jezus, dit getuigenis van de Apostelen; zij bereikt slechts door middel van hen het getuigenis van de Godmens zelf tijdens zijn aardse leven. Daarom is voor de latere Kerk de fundamentele norm der rechtgelovigheid: de leer van de Apostelen, de leer die de Apostelen haar hebben overgeleverd en bij haar „gedeponeerd", de *middellijke* uitwendige openbaring van de verheerlijkte Heiland door middel van zijn Apostelen, het „verbum Dei scriptum vel traditum" (DENZ. 1792), „uterque doctrinae divinitus revelatae fons" [27]). Terwijl voor de Apostelen zelf deze norm onmiddellijk lag in „wat wij hebben gezien en gehoord" (1 Jo. 1, 3), in de leer die de Meester bij hen „gedeponeerd" had om ze te prediken aan alle volken, in de *onmiddellijke* uitwendige openbaring van het vleesgeworden Woord dat „onder ons gewoond heeft", „fons omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae" (DENZ. 783). Vandaar dan ook dat men in zekere zin kan zeggen: het „depositum fidei" is afgesloten met Jezus' hemelvaart, en dat de de katholieke Kerk het toch gelijkstelt met „tradita per Apostolos revelatio" (DENZ. 1836), afgesloten met de dood der Apostelen.

Wij zijn ons maar al te wel bewust, dat de in dit artikeltje gegeven explicatie van de „afsluiting van het depositum fidei" heel erg summier is, niet weinig vragen open laat, en bij een nadere uitwerking ook aan overtuigingskracht zou winnen. Wij hopen er dan ook te zijner tijd nog eens op terug te komen.

Maastricht F. MALMBERG

SOMMAIRE

Quand la révélation fut-elle close?

Les théologiens sont unanimes à déclarer que le „depositum fidei" fut clos à la mort du dernier apôtre bien qu'ils discutent déja au sujet de la

[26]) Men zie de uitdrukkelijke en herhaalde leer van de Encycliek *Mystici Corporis*: „*Ipse* est, qui *per Ecclesiam* baptizat, *docet*, regit, solvit, ligat, offert, sacrificat" (*AAS* 35, 1943, 218); „*Christus* est enim, qui in Ecclesia sua vivit, qui *per eam docet*, regit, sanctitatemque impertit" (*AAS* 35, 1943, 238). Trouwens: Indien de openbaring, als revelatio *publica*, aan de *Kerk* is geschonken en aan *mij* slechts in de Kerk; en als toch *ik* geloof „propter auctoritatem Dei *revelantis mihi*"; dan kan dat toch alleen maar omdat God tot mij spreekt, aan mij *openbaart, door middel van de Kerk*.

[27]) Encycl. *Humani Generis* (*AAS* 42, 1950, 568).

qualification théologique que mérite cette affirmation. Quelle en est au juste la portée ?

Pose-t-elle uniquement un terme au delà duquel un développement objectif du „depositum fidei” est impossible ou affirme-t-elle en outre qu'avant ce terme un tel développement a eu lieu de fait ? Quelle est dans cet ordre d'idées la signification des fameux textes de S. Jean (14, 25-26 ; 15, 15 ; 16, 12-14) ? Quelle est exactement la doctrine du Concile de Trente (Dz. 783) ? A quel moment précis se termine la révélation chrétienne : à la mort du Christ, à son ascension, à la Pentecôte, à la mort du dernier apôtre ? Etant donné la doctrine du Concile de Trente, peut-on parler de vérités entièrement nouvelles, révélées aux apôtres par le Saint-Esprit après l'ascension de Jésus-Christ ? Tous les apôtres ont-ils connu le „depositum fidei” dans son intégrité ? En somme que comprend au point de vue formel la notion théologique de „depositum fidei”?

Nous nous efforçons en cet article de coordonner les réponses à ces diverses questions et à d'autres du même genre.

Pour une synthèse théologique en cette matière compliquée il nous semble d'une réelle importance de distinguer entre : *révélation immédiate extérieure du Christ à ses apôtres*, révélation qui se termine avec l'ascension du Christ ; *révélation immédiate intérieure du Christ à ses apôtres*, qui se perpétue après l'ascension du Christ, mais se termine naturellement avec la mort du dernier apôtre ; *révélation médiate extérieure* du Christ à l'Eglise de tous les temps au moyen de la prédication des apôtres. On comprendra mieux dès lors pourquoi l'Eglise catholique met sur une même ligne le „depositum fidei” et la „tradita per apostolos revelatio” (Dz. 1836) et où se situe la différence essentielle entre l'enseignement des apôtres et celui du magistère infaillible qui leur succèdera.

DE MIDDENPOSITIE VAN H. ASMUSSEN IN DE SACRAMENTENLEER EN DE MARIOLOGIE

In een vorig artikel [1]) hadden wij het over de „via media", de middenpositie, die Ds Hans ASMUSSEN wil vrij maken voor de Lutherse Kerk. Wij maakten kennis met zijn methode van theologische interpretatie, en tevens met zijn opvattingen over de centrale vraag van onze Rechtvaardiging in genade. In dit tweede artikel willen wij in dezelfde geest deze houding toetsen aan zijn opvattingen over de Sacramenten en over Maria, de Moeder Gods.

Het Sacrament

Buiten zijn commentaar op de verscheidene artikels van de *Augustana*, die over de Sacramenten handelen, schreef ASMUSSEN over dit zelfde onderwerp onlangs nog twee uiterst interessante brochuurtjes : een meer betogende studie over het wezen van het Sacrament vanuit de middenpositie van het Lutherse geloof, en een zeer waarderend, opvallend sympathiek gesteld commentaar op de Encycliek van PIUS XII *Mediator Dei et hominum* [1a]). Hij schijnt ons echt in de Evangelische Kerkgemeenschap de zin der Sacramenten weer te hebben ontdekt. Herhaaldelijk klaagt hij er dan ook over, dat de Reformatie meestendeels de nodige ontvankelijkheid en openheid heeft verloren voor een denkwijze en categorieën, die nochtans tot het merg behoren van de Bijbelse boodschap. De praktijk zelf van de Sacramenten, waarin Rome z.i. sinds de XVIde eeuw veel verbeterd heeft, en waaraan Rome ondanks het rationalisme van de vorige eeuwen, op heerlijke wijze trouw is gebleven, is er in Duitsland bij de Lutheranen met de nazivervolgingen ten zeerste op verbeterd, alhoewel hij nu weer een zeker teruglopen in de praktijk van de gewone gelovigen, niet echter bij de elite, waarneemt.

Het Sacrament is een gave Gods : God geeft en de mens ontvangt. Zo dit zonder meer blijkt voor het Woord, waar de mens slechts de spreekbuis is van God, dan is dit niet zo vanzelfsprekend in het Sacrament. Het is

---

[1]) Zie *Bijdragen* 12 (1951) blz. 345-362. Kortheidshalve citeren wij in de tekst WL. voor *Warum noch Lutherische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis*, Stuttgart, 1949 ; S. voor *Das Sakrament*, Stuttgart, 1949 ; AM. voor *Abendmahl und Messe, Was Papst Pius XII in der Encyclica Mediator Dei vom Abendmahl lehrt*, Stuttgart, 1949 ; MMG. voor *Maria, Mutter Gottes*, Stuttgart, 1950, en GM. voor een artikel *Ganzheit und Mitte des Glaubens* in een gesprek met K. RAHNER in *Wort und Wahrheit* 5 (1950), blz. 165-184. De bekende liturgist J. M. HANSSENS, Professor aan de Gregoriaanse Universiteit van Rome schreef over dit laatste werkje een waarderend artikel : *Une présentation luthérienne de l'encyclique „Mediator Dei et hominum"*, in *Gregorianum* 31 (1950), blz. 590-604.

hier immers de mens die handelt, de mens die doopt en de Eucharistie uitreikt. Waar blijft dan Gods handelen, waartoe het wezen van de Sacramenten moet worden teruggebracht? Deze bezwaren geven ASMUSSEN de gelegenheid dieper in te gaan op het wezen van het symbool en het teken, op het wezen dus van de Sacramenten, als menselijke handelingen, die door hun symboliek Gods handelen betekenen (Bedeuten) en dus ook, en wel daarom, allereerst dit handelen zijn (Sein) in de doorzichtigheid van de menselijke daad, en dit wegens de instelling van Christus. „So ist denn das Sakrament ein von Gott befohlenes Zeichen, welches die Kirche aufrichtet" (S. 8).

Dit allereerste feit belet hem de Sacramenten te benaderen van een louter subjectief, laat staan utilitair standpunt, het wat-heb-ik-eraan van zovele dominees. De Sacramenten bestaan vóór elke andere beschouwing in hun goddelijke objectiviteit, als Gods gebaar door de mensen, of juister gezegd, in de gemeenschap, de Kerk (S. 7-8; WL. 126-131). Dit goddelijk gebaar is *bindend*, èn wegens Gods instelling, èn wegens Gods allerpersoonlijkste aanspraak in dit bepaald door hem ingesteld teken. Het spreekt ons zelfs veel dieper, en tevens veel voller en intiemer aan dan de prediking van het Woord. Heel de mens wordt er immers bij betrokken en niet alleen zijn verstand (S. 7), heel de mens en niet alleen in zijn particulier geweten, maar tevens in zijn christelijke verbondenheid met de gemeenschap, de Kerk (S. 9-10).

De wereld immers is één gemeenschap, één organisch geheel: zowel voor de zichtbare dingen onder elkaar, als van het zichtbare op en naar het onzichtbare en geestelijke toe, en dit wel allereerst in de ogen van God. Het „teken" vervult in dit levend geheel een onmisbare en onmiskenbare functie, die veel dieper ligt dan de zuivere rationele eigenheid, waardoor elk teken mij over het betekende iets laat *weten* (WL. 171-172). Die eenheid is zo echt, dat in elk deel het geheel aanwezig is, dat het „*pars pro toto*" aan het deel dus een organische rol verleent, waardoor het het geheel kan *voorstellen* (Repräsentanz) en op de limiet zelfs *vertegenwoordigen* (Stellvertretung). Deze vorm van participatie drukt hij uit in een dubbele wet van onze aardse werkelijkheid vóór God: „das Gesetz der Repräsentanz" en „das Gesetz der Stellvertretung". Hierop berust immers heel de typologie van de Bijbel en van de offer- en consecratieriten van het Oude Testament. In de eerstelingen en eerstgeborenen wordt heel de oogst, het vee, de ganse familie, het hele volk betekend, maar ook voor God gedragen en Hem aangeboden. De toewijding van de stam Levi bezegelt vooral de totale uitverkiezing van heel Israël (S. 13-14).

De sacramentele werkelijkheid leeft van hetzelfde leven, en dit niet alleen op het zichtbare plan, waardoor wassing b.v. met water, of het nu een besprenkeling is, of een doop met onderdompeling, op dit plan de hele zuivering betekent en bewerkt. Zo volstond het voor het Laatste Avondmaal, dat alleen de voeten der apostelen door Christus werden gewassen. Zij wijst naar en draagt tevens de „geestelijke zuivering", die op haar beurt boven zich uit wijst op de Dood en de Verrijzenis van Christus, waardoor wij in

Hem gestorven zijn aan alles wat zonde is en kwaad, en geboren worden tot een nieuw leven.

Christus is immers de Zoon der mensen, de „eerstgeborene onder vele broeders" [2]). Hij stelt aldus de mensheid voor (Repräsentanz) en daarom kan hij ook in haar naam, in haar plaats optreden (Stellvertretung). Zo heeft Hij zelf door de Menswording willen treden in dit alles beheersende verband. In Hem schuilt op eminente wijze het „pars pro toto" (S. 14). Zo wijst het brood op Christus' Lichaam, Zijn Lichaam op de hele Heiland, zoals Hij geworden is onze Verlossing en ons Leven. In die zin heeft ASMUSSEN wel gelijk, dat op dat diepere werkelijkheidsplan „bedeuten" en „sein" in elkaar vervloeien, of beter in elkaar overgaan (WL. 138-140; 148-150). Het teken brengt aldus een *tegenwoordigheid* mee, en aldus een nieuwe sacramentele zijnswijze (S. 11-12; GM; 173) [3]).

Heel die wondere goddelijke *werkelijkheid*, dit goddelijk gebaar, bereikt ons mensen, ook nog door het Woord van het Sacrament, n.l. de schriftuurlijke woorden van hun instelling. Dit Woord richt zich voorzeker tot mensen, en spreekt dus ook hun verstand, maar voornamelijk hun vrije overgave aan tot in de kern van hun persoon. Toch draagt het in en met zich heel het objectieve „Mysterie", waarop het doelt, en waardoor het in even reële zin gedragen wordt, omdat het de uitdrukking is van Gods heilswil. Zo is het niet allereerst een objectivatie van de mens, maar van God, uit Wiens allesomvattende Liefde dit alles organisch op ons toetreedt. Daarom antwoordt de mens op dat Woord en dat teken allermeest door het *gebed*, omdat elk gebed vóór alles op een *tegenwoordige* werkelijkheid is betrokken, en niet uitsluitend op een ideële waarheid. „Im Beten wird alle Historie Gegenwart" (S. 16). Het Openbaringselement in het Sacrament (Woord en Handeling samen) is dus niet vooreerst een waarheid, maar, meer nog dan in de Schrift, de Openbaring en dringende aanspraak van een werkelijk „Mysterie", dat voor mij persoonlijk van de grootste betekenis is. Het best realiseert men deze eigen openbaringsorde op het plan van de liefde, waarin het Woord pas in de „Ich-Du"-gemeenschap de volledige werkelijkheid van de liefde beduidt, maar ook draagt en geeft (S. 16).

Want het Sacrament is nooit of nimmer een magisch gebeuren. Dit verwerpen Katholieken met evenveel afschuw als Protestanten, wat dezen, zelfs te goeder trouw, ook mochten menen. Het Sacrament doet daarom allereerst beroep op mijn *geloof*. Het geloof is zijn voornaamste *vrucht*, en

---

2) Rom. 8, 28. Zie ook Kol. 1, 15. 18.

3) Kan. E. MASURE corrigeert vanuit deze zelfde zienswijze heel raak, wat soms in een al te praecisief begrijpen van het „Sacramenta *causant* gratiam, quam significant" onjuist zou zijn, in zijn hoofdstuk „Le Mystère antérieur au signe", vooral op blz. 18-21. „Le geste (dans le Sacrement) achève de réaliser le don et dans ce sens il le fait : en termes d'école, la *virtus* produit alors son *effectus*" (*Le Sacrifice du Corps Mystique*, Paris, 1950, blz. 19). Wij citeren hier een Frans auteur, niet omdat er geen andere zijn, maar omdat ASMUSSEN nogal wantrouwig staat tegenover wat hij noemt de „Romanische Theologie" uit de zuidelijke landen, en tevens, omdat uit de geciteerde tekst, als uit heel het boek ten volle blijkt, dat men de „termes d'école" moet lezen in hun eigen geestelijke en dus theologische betekenis, en niet in hun ietwat materiële, mechanistisch aandoende spreekwijze.

daarom juist, zijn eerste *voorwaarde*. Dit is de „magische kring", waarin heel het Mysterie gevat ligt. Het betekent tenslotte niets anders dan dat de verlossende activiteit van Christus concreet op mij toetreedt, tegenwoordig is, en mij aanspreekt in de diepste kern van mijn persoonlijkheid (WL. 170-175).

Wij hebben de indruk, dat ASMUSSEN zich op dit punt ook enigszins distantieert van de klassieke Lutherse leer, zoals wij die b.v. vinden bij E. SCHLINK. Ook deze spreekt over het wondere samenvallen van voorwaarde en vrucht in het geloof, maar dit geloof zal niets anders zijn dan het geloof, dat wij reeds ontmoet hebben bij de Rechtvaardiging [4]). ASMUSSEN echter vindt dat dit geloof zich niet mag beperken tot de klassieke Lutherse omschrijving : „das Nehmehand die aus Gottes Hand entgegennimmt" (S. 17). Dit geloof eist, is overgave, en niet zozeer een overgave in een warm en teder aangevoeld devotie-affect, maar iets dat beslissend is over dood en leven. Dit noemen wij Katholieken, de liefde, die zelfs voor de Sacramenten van de doden, zij het onvolmaakt, niet ontbreken mag, willen wij niet in het Sacrament ons eigen onheil tegemoet gaan.

ASMUSSEN werkt deze overgave op een ander plan uit, het plan van het *offer*, in die speciale betekenis echter van het totaal loslaten van zichzelf. Het objectieve neerdalen op ons van het goddelijk Mysterie moet door elkeen beantwoord worden in het offer, uitgedrukt in het woord van de Liturgie. Deze sacrale zijde van het Sacrament is ook de Katholieke theologen niet vreemd gebleven, al moeten wij toegeven, dat zij er minder over gewagen in hun klassieke handboeken, tenzij natuurlijk met betrekking tot de Eucharistie ; ten onrechte trouwens. Het is immers ook door dit aspect dat alle Sacramenten op het Misoffer betrokken blijven, en daarin hun volledige uitdrukking vinden. Dit offer, deze totale overgave, die wij zelf niet volmaakt voltrekken kunnen, doen wij met en in Christus, onze plaatsvervanger. Christus is niet alleen in het Sacrament aanwezig, als de Gever van alle Verlossing, maar ook als Diegene, die alleen volmaakt zijnde, deze Verlossing uit de handen van de Vader ontvangt [5]). In het geloof — in de volle betekenis van dit woord — moet nu elkeen erkennen dat Christus' offer het zijne is (S. 17 ; WL. 137-138, 150 en 344).

---

[4]) E. SCHLINK wijst beslist elke voorbereiding af, die buiten het *loutere* geloof zou gedacht worden. „Die Würdigkeit ist allein der Glaube und zwar nicht als lebendiger, starker, tätiger Glaube, sondern Glaube ist hier wie in der Rechtfertigung *das blosse Empfangen*" (*Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München, [3]1948, blz. 241) en „Er ist weder *Durst* noch Nichtdurst, weder Fühlen der Gebrechen noch Nichtfühlen, sondern *das Empfangen der göttlichen Gnade*" (*ibid.*, blz. 242). Dit geloof is echter voorwaarde voor het ontvangen van het Sacrament, allereerst *omdat* het de voornaamste vrucht er van is, waarop hij terecht besluit : „Ist die Würdigkeit der Glaube als vertrauendes Empfangen, so besteht die Würdigkeit nicht im Akt des Ergreifens, sondern in dem ergriffenen Schatz, nicht im Glauben als menschlichem Akt, sondern im Glauben als in dem, der geglaubt wird" (*ibid.*, blz. 243).

[5]) „In Richtung auf uns wird vergegenwärtigt, was für uns von Christus getan ist. Zu gleicher Zeit wird in die Richtung auf Gott durch uns in Erinnerung gebracht, was Christus für uns tat. Die Gabe an uns fällt inhaltlich mit dem zusammen, was wir Gott ‚zu bieten' haben." S. 19.

Tot nog toe zal elke Katholieke theoloog volmondig instemmen met de zeer juiste, diepzinnige en veelal katholieke zienswijze van onze auteur, die wij trouwens in dit korte overzicht niet volledig tot haar recht kunnen laten komen. De moeilijkheid nochtans bij het begrijpen van elke Protestantse auteur, is deze: zelfs wanneer hij dezelfde woorden, ja dezelfde gedachten voorlegt als wij, hetzelfde wat ook wij graag zouden zeggen, wat ook wij leren in overeenstemming met de leer van de Kerk, kan men nooit weten of wij over hetzelfde praten. Het cruciale punt blijft altijd *het geloof*, waardoor bij de Protestant, van Katholiek standpunt uit althans, alles, hoe positief en juist ook, vervluchtigd lijkt in een, wat wij zouden willen noemen, existentialistisch perspectief [6]). Deze vrees blijft bij ons steeds hangen, ondanks de meest nauwgezette en onbevooroordeelde studie, wanneer wij gaan bemerken, dat ASMUSSEN helemaal niet accoord gaat met de Katholieke leer. Wij zijn er zeker van, dat hij van zijn kant deze leer niet altijd begrijpt, niet door de technische formuleringen heenbreekt van de handboeken van theologie om tot op het belevenisvlak door te dringen van het dogma. Hij geeft dat trouwens een ogenblik in dezen toe [7]), wat hem niet belet de grootste enormiteiten te zeggen over onze Sacramentenleer.

De aandacht van ASMUSSEN gaat echter vooral uit naar de Eucharistie. Buiten dit Sacrament erkent hij voorzeker ook het Doopsel, en eventueel ook de „Absolutie" en de „Ordinatie", die in de vroegere Belijdenisgeschriften worden vermeld (S. 34) [8]), maar de Eucharistie ligt hem het meest aan het hart. Zij geeft hem tevens de mogelijkheid om beter de juiste middenweg van Wittenberg te bepalen tussen Genève en Rome. Bovendien gelooft hij hierin een gemakkelijker weg gevonden te hebben om zich te laten verstaan door katholieken (GM. 173).

Deze middellijke stelling van de Lutherse Kerk berust vooral op haar zuiver schriftuurlijk en geopenbaard werkelijkheidsinzicht. Onbereikbaar voor het verstand, wordt deze werkelijkheid alleen bereikt en erkend in het geloof. Dit zagen wij reeds vroeger (W.L. 148). Dit vormt ook haar uitzonderlijke waarde (WL. 134-137).

De Gereformeerde kerken integendeel blijven steken bij enkele voor-

---

[6]) Hij erkent het een ogenblik zelf heel raak: „Wer die Zeugnisse der verschiedenen christlichen Konfessionen über das Abendmahl liest, der stösst immer wieder auf dieselben Melodien. Wie wenn ein Mensch Noten liest und in verschiedenen Werken dieselbe Tonfolge entdeckt. Aber wenn er genauer hinsieht, dann merkt er, dass die gleiche Tonfolge unter verschiedenen Vorzeichen steht." S. 28.

[7]) Zo bij de tegenstelling tussen twee handboeken, als die van BARTMANN en SCHMAUS, die „als zwei Welten" tegenover elkaar staan. Hij merkt zeer terecht op: „Dahinter aber steht diese merkwürdige Erscheinung, dass ein Katholik als wesentliche Einheit empfindet, was für den Aussenstehenden zwei Welten sind. Diese Tatsache kann bedeuten, dass wir Schmaus falsch, d.h. in Richtung auf Luther verstehen, *oder* dass wir Bartmann in einer Entfernung von Luther verstehen, in der er gar nicht steht. Was von beiden richtig ist, wage ich noch nicht zu entscheiden." S. 32. Ons wil het voorkomen, dat beide tendenzen bij ASMUSSEN terug te vinden zijn.

[8]) Het spijt ons, dat wij wegens tekort aan ruimte niets kunnen zeggen over zijn beschouwingen over de „Absolutie", die zeer rijk zijn en verrassend van zijn kant. WL. 153-169.

christelijke vooroordelen over tijd en ruimte, waaraan zij vreemd genoeg een absolute waarde toekennen. Daarom zou het onmogelijk zijn dat, wààr het brood is, op diezelfde plaats ook Christus' Lichaam zou tegenwoordig zijn. Noch kunnen zij aanvaarden, dat Christus' Lichaam tegelijk aanwezig zou zijn in de hemel en op de aarde. Trouwens lichaam en ziel moeten scherp gescheiden blijven, zodat hetgeen inwerkt op ons lichaam, onmogelijk onze ziel kan bereiken. Deze wordt alleen getroffen door het Woord in het Sacrament, in zover dit laatste ons, als een ander Woord van God, een *herinnering* en een *teken* is van Christus' Dood en Verrijzenis (S. 28-31). De R.K. Kerk daarentegen loochent eenvoudig de werkelijkheid van het brood en de wijn. In haar onschriftuurlijke leer van de Transsubstantiatie blijven slechts de gedaanten van brood en wijn bestaan. Ook dit is te wijten aan een voor-christelijke systematiek, de Platoonse bij de Griekse Vaders, en de Aristotelische van af de XIIde eeuw, heidense beschouwingen, die ons niets kunnen leren over de eigen geopenbaarde „sacramentele" werkelijkheid.

Hij vergenoegt zich evenwel niet met deze ietwat simplistische beschouwingen, waar hij een ogenblik de weerslag van vindt ook op andere gebieden van de Roomse leer (S. 36). Het getuigenis van ATHANASIUS en andere Griekse Vaders is hem heilig (S. 35). Daarbij komt nog een jaar later zijn eigen commentaar op de encycliek *Mediator Dei et hominum* van PIUS XII. Hij vermoedt, dat aldaar de Paus een nieuw inzicht voorstaat in de eigen werkelijkheidsaard van het symbool.

Een oude zienswijze hernieuwend(!) van AUGUSTINUS, schijnt deze aan te nemen, zegt ASMUSSEN, dat men in het teken tevens de ganse realiteit van het betekende mede opneemt (AM. 25-26). Een ogenblik bezwaart hem de gedachte, dat deze plotse eensgezindheid bij de Paus en de jongste Lutherse theologie veeleer aan een eigentijdse wereldse gedachtenstroming te wijten zou zijn, en vurig bidt hij God, dat het echt het door Gods Voorzienigheid verkoren vlak zou worden, waarop de kerken elkaar weer zouden kunnen ontmoeten in hun inzicht over het Sacrament van de liefde (AM. 26). Dat hopen en geloven wij met hem. Inderdaad heeft de diepere beschouwing van de symbooltheologie in de Sacramentenleer bij CASEL, en vooral bij SÖHNGEN, met heel de literatuur, die daar omheen ontstond, de klassieke en ietwat verschaalde schoolse beschouwingen uit de handboeken aanmerkelijk verrijkt. ASMUSSEN erkent dit ook en volgaarne (doorlopend in AM; ook WL. 152). Wij denken ook, dat deze denkwijze meer begrip zal vinden bij onze afgescheiden broeders dan een exclusief aristotelisch-thomistisch uitgebouwd traktaat *De Sacramentis*.

Maar welke is dan de evenwichtshouding — want dat bedoelt hij eigenlijk — van de Lutherse Kerk? Brood en wijn blijven eerst, wat zij klaarblijkelijk zijn, nl. brood en wijn. Maar in de uitreiking, in het Eucharistisch Maal, waarover Christus alleen schijnt te spreken, als Hij zegt: „Doe dit ter mijner gedachtenis", ontvangt de christen in volle waarheid de voor ons gestorven en verrezen Christus, ook zij, die zonder geloof ter Heilige Tafel naderen (S. 36). Deze werkelijkheid van Christus is echter geen *physieke* werkelijkheid: deze laatste blijft uitsluitend eigen aan brood en wijn. Onze

physieke materie echter staat „tegenover God en om Christus' wil" (S. 37) voor heel andere mogelijkheden open, dan diegene, die wij in de natuurwetenschappen kunnen achterhalen en in wetten vast leggen. Zo iets dus, als wat wij bedoelen met een *potentia oboedientialis* van elk schepsel tegenover de heerschappij van de Schepper. Christus' Kruis nu en Verrijzenis zijn de machten, die deze vergane en verloren wereld vernieuwen van af haar fundamenten. Dit zal pas volledig openbaar worden in de Nieuwe Aeon. In de Eucharistie echter bezitten wij hiervan reeds een voorsmaak, als teken en onderpand tevens van deze totale vernieuwing en doordringing a.h.w. van de materie door de verlossende macht van de zegevierende Christus. Hieruit bestaat zijn „eigen sacramenteel" zijn, die goddelijke werkelijkheid, waartoe „Christus' werk door Gods Woord de Schepping oproept" (S. 37) in de Eucharistie (WL. 138-140).

Op het eerste gezicht dunkt ons, dat wij bij deze beschouwingen veel punten vermoeden, waarbij wij elkaar wellicht beter zouden kunnen begrijpen. Maar dezelfde moeilijkheid stelt zich weer, als in ons vorig hoofdstuk. Deze beschouwing van het Sacrament wil ASMUSSEN immers volledig evenwijdig zien uitgewerkt met zijn inzicht in de Rechtvaardiging. Daarom staan wij weer, als wij hem goed begrijpen, voor dezelfde *paradox:* echt brood en wijn, als dingen uit deze vergane wereld, en toch weer onderpand van een heel nieuwe wereld, van een eschatologische werkelijkheid tenslotte, als realiteit van de komende Aeon op Christus' macht gefundeerd. Dit alles uitsluitend door het geloof te bevroeden en te bereiken. En weer zouden wij het met hem willen eens zijn, want het is evident, dat Christus' tegenwoordigheid in het H. Sacrament, ook naar ons theologisch en dogmatisch inzicht, niets te maken heeft met deze physieke wereld van de natuurwetenschappen, noch met een historische herdenking, maar dat zij een geopenbaarde werkelijkheid is, die wij enkel door het geloof kennen, omdat ze zuiver bovennatuurlijk is. Dat zij tevens een eschatologische werkelijkheid is, blijkt van af het *Maranatha* uit de *Didache* tot aan de bekende antiphoon, waarin heel het dogma van de Eucharistie ligt vervat: „O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria Passionis Eius, mens impletur gratia, *et futurae gloriae nobis pignus datur*". Maar wij zijn absoluut niet zeker, dat wij hierin tenslotte hetzelfde denken. Wat ons het meest argwaan geeft, is het in deze brochure driemaal herhaalde citaat uit de eerste brief van St. Jan: „et nondum apparuit, quid erimus" nl. „similes ei" [9]). (S. 23, 36 en 37). Hiermede wil hij, én de Transsubstantiatie treffen, én onze heiliging in het Sacrament. Zoals brood en wijn niet ophouden te zijn, wat zij tevoren reeds waren, zo ook blijven wij zondaars in een fundamenteel en existentieel ongeloof aan God. Zo wij aldus een ogenblik konden denken, dat ASMUSSEN op dit punt het „mystiek-ontische", waarover Prof. W. H. v. D. POL spreekt, heel dicht gaat benaderen, worden wij hier beslist door het

---

[9]) 1 Joh. 3, 2. Het hele vers echter luidt: „Carissimi, *nunc* filii Dei sumus, et nondum apparuit, quid erimus", wat aan het „nondum apparuit" toch wel een meer genuanceerde betekenis geeft. Het is natuurlijk weer het probleem van de *indicatief* van onze Rechtvaardiging in de Bijbel tegenover de *imperatief*.

paradoxale afgewezen, en kunnen wij maar niet geraken tot op de hoogte van het echte *Mysterie*, waar én het Sacrament én onze zondigheid door Christus' Tegenwoordigheid als organisch worden hernieuwd.

Er bestaat echter een duidelijker standpunt van waaruit wij met vaste hand de scherpe lijn kunnen trekken, die ons scheidt. Het is niet zozeer het standpunt van het „geloof alleen". Althans voor ASMUSSEN is dit, zoals wij zagen, niet voldoende. Het zou trouwens een vergissing zijn te menen, dat het geloof in onze Sacramentenleer geen wezenlijke rol speelt, en dit om dezelfde reden, als bij ASMUSSEN zelf. De Sacramenten zijn geen geneesmiddelen, die onbewust doorwerken als aspirine bij hoofdpijn. Zij zijn bedoeld en richten zich tot verantwoordelijke *personen*, wat geenszins door de leer van het *ex opere operato* wordt genegeerd. Dit werd juist wegens de oppositie met de Reformatie wellicht minder beklemtoond in de Contra-Reformatorische theologie, maar het wordt al te duidelijk bevestigd in de door de Protestanten zo gesmade Middeleeuwse theologie[10]), en trekt tegenwoordig steeds meer de aandacht in de mysteriëntheologie. Het is daarom erg ongelukkig, dat ASMUSSEN schrijft, dat naar onze opvatting, de Sacramenten slechts heilmiddelen, versta „geneesmiddelen" zijn, die slechts een „neutrale kracht" geven, buiten elke rechtstreekse betrekking met de levende Persoon van Christus Onze Heer (S. 26-27). Het Lijden en de Verrijzenis des Heren zouden hoogstens een „Realgrund" zijn voor hunne medicale werkdadigheid (S. 28). Erger wordt het nog, wanneer hij durft te schrijven: „Es liegt dem römischen Verständnis — selbst in der Form der neuen deutschen Theologie — sehr fern, die Gnade Gottes als seine Gunst zu verstehen. Darum kann das römische Zeugnis von den Sakramenten reden

[10]) Leerrijk en verrassend tegelijk is de inaugurale rede van Prof. H. J. H. M. FORTMANN bij de aanvaarding van zijn ambt als buitengewone hoogleraar aan de Rijksuniversiteit van Utrecht, *Geloof en Sacrament*, Nijmegen, 1947. De bekende dogmaticus schenkt zijn aandacht vooral aan de leer van St. THOMAS. Zie ook G. GEENEN, O.P., *Fidei Sacramentum, Zin, waarde, bronnenstudie van de uitleg ener patristische doopselbenaming bij* St. THOMAS VAN AQUINO, in *Bijdragen* 9 (1948), blz. 245-270. Wij vermoeden dat een zorgvuldige studie van de mystieke werken uit de Middeleeuwen ons op dit punt de grootste verrassingen zou bezorgen. Over de Eucharistie luidt het b.v.: „Deze levende wateren vloyen met groten druuste, want deze gracie loept over al kerstenheit ende maect vuchtich die gheloevighe ende vloeyt in hem. Dese gracie en ontfaen niet alleene die kerstene die daer ieghenwoordigh syn daer men messe doet, mer oec die verre van daer syn, comen sie daer toe met gheloeve ende roeret sij metten gheloeve .... Maer die met rechten gheloeve roeren die sacramenten die ontfaen die vrucht daer of ende meerder cracht gaet hem daer uut, dats meerder gracie, als oflaet der sonden, cracht ieghen die sonden, bescermenesse ieghen die becoringhen. Aldus die gheloevighe mensenen, in wat steden si syn, also vele als si metten gheloeve daer toe gaen also vele werden si ghesuvert ende ontfaen dese gracie." *Een bouc van der minnenden zielen*, hst. 30, geciteerd door St. AXTERS, *Mystiek Brevier*, Antwerpen, 1944, blz. 28. Zie ook aldaar een citaat uit *Die grote Evangelische Perle*, deel II, hst. 25, blz. 54. En die overheerlijke tekst van Gheraert APPELMAN's Glose op het Vaderons: „Die Vader sprect sijn wort ewelike in den innechste der ziele, ende die redene sijnes woerds die heeft ene luttere vernueft een vernueftech invernemen (kan alleen geestelijk opgenomen worden), ende dat es onse daghelike broet. Ende dese selve heilecheit ontfaen wi in die ordeninghe Gods in *den heileghen sacramente in den ghelove ende in wise* (zoals bij RUUSBROEC: de beperkte, geparticipeerde wijze waarop wij Gods eigen leven ontvangen) *ende in desen tijdliken daghe.*" *Ons Geestelijk Erf*, 1 (1927), blz. 97-98.

als von gnadenspendenden Zeichen, ohne dass die persönliche Berührung zwischen Gott und dem Empfänger des Sakraments in dem Vordergrund stände. Die Gnade ist — erscheint mindestens — mehr als eine Sache denn als eine Herzensangelegenheit Gottes" (S. 35).

Hoe kan ASMUSSEN zo iets zeggen, hij die niet uitgesproken komt over de „benijdenswaardige" beleving (WL. 345 en 181) van de Sacramenten in de Roomse Kerk bij de meerderheid der gewone gelovigen? Waar zouden deze gelovigen het verlangen putten naar de H. Mis en Communie, naar de Biecht, als zij daarin niet allereerst Gods allerpersoonlijkst mededogen en de verlossende liefde van Christus in vonden, die hen bereikt tot in de meest persoonlijke intimiteit van hun leven? En nochtans denken wij niet, dat ASMUSSEN hier eenvoudig de gewone, eeuwenlang herhaalde objecties opdist uit de Reformatie, noch dat zijn onbegrip uitsluitend te wijten is aan een volslagen onwennigheid met onze schoolse terminologie. Het euvel ligt dieper, en op dit punt treffen wij het ware strijdpunt.

De reden ligt juist in die *middenpositie* van het Lutherse geloof, of juister gezegd, in de uitsluitende beklemtoning van dit „midden", ondanks alle begrip voor het „geheel", in het „*Punkt*-karakter" van het heil (WL. 165). Rome's inzicht zegt hij, wordt beheerst door een „Quanten-theorie" van de genade (WL. 135-136; 165). Het Doopsel geeft mij wat genade; elke Communie voegt er telkens wat bij, en zo wordt ons de genade gegeven bij stukjes en brokjes, als de jaarlijkse dividenden van een naamloze vennootschap. Weer is hij bereid te erkennen, dat men ook dat aspect moet handhaven in het heil, dat ons bereikt door de Sacramenten, nl. dat de mens in concreto en telkens wordt aangesproken in zijn meer waarneembare en voortdurend wisselende situatie en niet uitsluitend in zijn fundamentele existentiële situatie van verlorenheid tegenover God. De „Absolutie", erkent hij, zou niet alleen *de* zonde moeten vergeven, maar ook die bepaalde zonden, die wij bedreven hebben, en waar wij bewust vergiffenis van vragen [11]). Dit is echter het aspect van „das Ganze" wat de Lutherse theologie te zeer over het hoofd heeft gezien, en door de verwaarlozing waarvan haar praktijk van de Sacramenten zoveel nadeel heeft ondervonden (WL. 167).

Blijft echter gelden boven alles het „midden", de éne daad namelijk van mijn Verlossing om Christus. Deze reikt tot in de diepste existentiële situatie van de mens, die door het geloof in het Woord en de Sacramenten erkent, dat hij totaal verloren is, en alle heil ontvangt van het Kruis en de Verrijzenis van Christus (S. 22-24). Hierdoor wordt ons leven gevat tussen twee polen, die boven ons uit reiken, de Verlossingsdaad van Christus op Calvarië enerzijds, en zijn tweede komst op aarde anderzijds. De Sacramenten geven mij niets anders op dit fundamenteel vlak

---

11) Gibt es nach dieser Betrachtung nicht viele, sondern nur eine Sünde, — dass man nicht fest an Christus hält — so ist doch eine andere Betrachtung ebenfalls biblisch. Es gibt viele Sünden so wahr es viele Gebote gibt. WL. 166. Nochtans hebben wij de indruk dat in de zeer rake en juiste beschouwingen, die volgen over „das Ganze" van al onze zonde, dit „Ganze" alleen belang schijnt te hebben voor de Kerk; zie blz. 166-169.

dan het énig zaligmakend geloof in deze éne eschatologische daad van Christus. Mijn „boete" is een voortdurend teruggrijpen naar mijn Doop, waardoor het heilsproces als het ware in de tijd werd ingezet. De Eucharistie is eveneens niets anders dan een door het geloof bezitten, of juister ontvangen van die nieuwe werkelijkheid die boven mij uit gespannen is en koepelt in de hemelse „nieuwe Aeon". Zoals eigenlijk een gelovig Protestant bij elke preek of lezing van de Bijbel als in vernieuwd existentieel en bovennatuurlijk contact wordt gesteld met Gods Heil om de verdiensten van Christus, zo zijn de Sacramenten in wezen niet verschillend. Zij zijn ook op hun beurt een voortdurend herhaald begin [12]). De gelovige *moet* tenslotte ook langs die weg, die de weg is van de Sacramenten, zijn fundamentele geloofsdaad vernieuwen, om geen andere reden tenslotte, dan de instellingswil van God. Men begrijpt dan ook onmiddellijk, wat ASMUSSEN ten zeerste betreurt, maar volmondig erkent, dat het op die wijze lastig is de beoefening van de Sacramenten levendig te houden. Utilitaristisch beschouwd, van de mens uit gezien, komt hij even ver met het Woord alleen [13]).

Nog eens merken wij hoe, van louter ernst, men het eigenlijke heilsproces dat Christus voor ons had beschikt, niet meer ten volle ernstig opneemt. Niet dat wij de diepte en de juistheid van deze voorstelling zouden geringschatten, maar wij moeten de *twee* standpunten bewaren, én de absolute eenheid van het reddend gebaar van de Vader in Christus, én tevens het velerlei en de verspreiding in de tijd van het menselijk leven. God weet nog beter dan wij dat wij niet tot de diepste existentiële instelling van deemoedige trouw en liefdevolle overgave kunnen komen dan juist in het velerlei van onze dagdagelijkse kleine onooglijke daden. Tenslotte kan de Protestant niet volledig erkennen, dat wij geest zijn volop in materie en stof gekluisterd, en evenwijdig hiermede, dat Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο,

---

[12]) Jeder neue Schritt auf diesem Wege vollzieht sich nach dem Gesetz des Anfangs. Wer nach einem jahrzehntelangen Christenleben in Anfechtung gerät und also wieder „zum Glauben kommt", muss dieselben Schritte tun, die er im Anfang seines Glaubenslebens getan hat. Das ist der Sinn der reformatorischen Behauptung, dass man immer wieder zur Taufgnade zurückkehren muss. WL. 166. Dit reformatorisch inzicht, waardoor ook elke menselijke systematisatie van het heilsproces in de Sacramenten wordt onmogelijk gemaakt, „gibt *den überzeitlichen Charakter* der Taufe frei". Dit is ook de énige verdienste van deze dogmatische houding, waardoor „das Zeugnis unseres Bekenntnisses unübertroffen" is. WL. 136 (wij cursiveren).

[13]) E. SCHLINK zegt het uitdrukkelijk. De Sacramenten bereiken hetzelfde als de prediking van het Woord. Tenslotte is de énige reden van hun bestaan Gods Wil en Instelling. Men kan als enig verschil, en tevens als enige aansporing om ze te ontvangen wel aangeven, dat ze ons persoonlijker aanspreken, en tevens een „zichtbaar Woord" zijn, en niet alleen gesproken. *Op. cit.*, blz. 251-254. Hij drukt evenwel het Lutherse standpunt nog zuiverder uit: „Was bedeutet darum: zwischen den Sakramenten leben? — Täglich zurückeilen in die ein für allemal geschehene Taufe und täglich herzueilen zu dem immer wieder von neuem für uns bereiteten Tisch des Herrn. So ist das Leben des Christen in jedem Augenblick völlig umgeben und umschlossen von dem Ereignis des Todes Christi am Kreuz .... Im Empfang beider Sakramente ist der Glaubende *der Problematik seiner sichtbaren Gegenwart entnommen* und versetzt in das ewige Leben, das mit der Wiederkunft Jesu Christi sichtbar werden wird." *ibid.*, blz. 251 (wij cursiveren).

zwak en menselijk vlees, ons ook verlossend dus in onze lichamelijkheid, of juister, onze ziel in en door ons lichaam, en ons lichaam in en door onze ziel.

Ook Rome erkent volmondig dat in alle Sacramenten steeds de Ene voor ons Gekruisigde en Verrezen Christus op mystieke wijze aanwezig is en ons verlost. Hierop berust de eenheid van de Sacramenten, en daarom, zoals reeds in de Middeleeuwen werd geleerd, zijn ze allen gecentreerd op de Eucharistie, als hun enig middelpunt. Die Ene Christus treedt op ons toe, door het gebaar en de ritus van de Kerk, zoals Hij het vroeger deed in Palestina. Hij neemt ons op in Zijn volk door de Doop, geneest ons door de Biecht, verbindt ons nog dieper en inniger met Hem en met de hele Kerk door de H. Geest in het Vormsel, zegent ons huwelijk en wijdt onze priesters, om tenslotte, als laatste troost en sterkte bij onze doodstrijd, onze dood zelf te wijden in de kracht van Zijn eigen Dood en Verrijzenis. Intussen verblijft Hij onder ons, als Hogepriester en Middelaar in de Eucharistie. Dit zijn geen quantitatieve verdelingen, geen neutrale giften ook, waarbij wij persoonlijk niet zijn betrokken. Het is de éénheid van Zijn Heilaanbrengende Tegenwoordigheid in de veelheid van ons menselijk leven. „Das Mitte" en „das Ganze" komen hier beide tot hun volle recht, het boventijdelijke en aardse, het goddelijke en het menselijke, tenslotte omdat Hij waarlijk is De Zoon van God, die voor ons Mens is geworden, en in de Kerk, als God en Mens tegenwoordig blijft.

Maria, Moeder van God

Het mooiste werk van ASMUSSEN is wel zijn recent boekje over „Maria, Moeder van God". De toon van het hele betoog is heel anders. Wij luisteren niet meer naar woord en wederwoord in een tastend zoeken naar de juiste toon, de juiste harmonie. Het klinkt doorlopend zuiver, vast van toon, rustig en zeker, als een deemoedig en toch fier getuigenis. De situatie is ook heel anders. ASMUSSEN staat in zijn kerk voor een groot zwijgen, of althans een aarzelend fluisteren, uit een eeuwenoude schroom, uit vrees om aan Gods genade iets te kort te doen, uit een diep verzet ook tegen de Roomse „afgodendienst" [14]). Eerbiedig voor heel de werkelijkheid in de levende Christenheid, erkent en aanvaardt hij ook Maria [15]), en de gedachte is zo

---

14) Aan dit zwijgen is nochtans de laatste tijd een einde gekomen. Ook W. STÄHLIN schreef een mooi boekje over Maria: *Freue dich, Begnadete,* Kassel, 1950; en Helmut LAMPARTER, *Die Magd des Herrn,* Metzingen, 1949. Van de 3e tot de 5e Juni 1950 werd in de Evangelische Akademie van Tutzing een oecumenisch congres gehouden over *Maria,* waarop M. SCHMAUS als Katholiek, P. ZACHARIAS als Orthodox en Fr. HEILER, Ed. ELLWEIN en W. KÜNNETH over Mariologische problemen handelden. De beste onder de Lutheranen zijn gaan merken, dat de eerste Hervormers niet zo tegen Maria gekant waren, als hun moderne tijdgenoten. Zij had een eigen plaats in de Belijdenisgeschriften, en, zoals mij een Pastor uit het Noorden liet opmerken, verscheidene Mariafeesten werden pas in de XVIIIde eeuw onder de invloed van de Aufklärung opgeheven.

15) Ist Maria nicht die Mutter Gottes, dann hat die Kirche aller Zeiten sich geirrt, — oder aber wir, die wir Maria diese Bezeichnung verweigern, haben uns von der allgemeinen christlichen Kirche getrennt. Ob das wirklich der Fall ist — dies zu prüfen, muss uns ein

„katholiek" en algemeen, dat ook wij de meeste bladzijden met dank en innig geluk hadden willen schrijven.

De kern immers van ons heil is dat „het Woord is vlees geworden". Zonder de geboorte van Jezus Christus, als een echte en volledige mens, als een der onzen, zijn ook de grote dogma's uit het Lutheranisme niet meer dan abstrakte, zinloze principes. Onze „Rechtvaardiging", „Heiliging", het „Kruis" en de genade zijn geen werkelijkheden, zo Christus niet mens is geworden.

Deze geboorte voor te bereiden was de enige betekenis van de uitverkiezing van dat onooglijk klein volk Israël. Israël was er om Juda, Juda om Maria, en Maria om Jezus Christus. Zo krijgt Maria een heel bijzondere plaats in de heilsgeschiedenis. Niet als een individu, een losstaande enkeling in de stroom van mensen, die sinds eeuwen de aarde bevolken. Daarom betekent Maria niets voor de aardse wetenschap, voor de geschiedenis der mensen. Haar plaats is een plaats in de geschiedenis van God.

Zij is de eerste die God mocht ontvangen. Zij mocht Hem allereerst ontvangen in haar maagdelijke schoot. De geboorte immers van Christus zou een nieuwe geboorte zijn, begin en aanvang van een nieuw leven. Daarom is Maria's maagdelijkheid zeker zonder betekenis voor het menselijke denken. Maar van grote betekenis in de ogen van God. Heel het Oude Testament bereidt in diepzinnige typologieën deze maagdelijkheid voor. Als daar een lichamelijke en wondere geboorte telkens weer tot teken wordt van een geestelijke uitverkiezing, zal in Maria voor het eerst een geestelijke geboorte, „los van de banden van vlees en bloed, en van de wil van de man"[16]), het bestaan geven aan een nieuwe lichamelijkheid, het lichaam van de Zoon van God, en door Hem, van onze verrezen en verheerlijkte lichamen. En daarom: *„Ohne die Jungfrauenschaft Marias ist kein Heil"*[17]).

Zij is de eerste ook die God mocht ontvangen door haar *„Fiat"*, door haar geloof in de Verlossing uit God. Daarom is zij de eerste en de voornaamste van al wie in Christus geloven. Zij is het type, het voorbeeld en de eerste verschijning van de Kerk. Zo de Kerk het *Magnificat* zingt sinds eeuwen dan is dat niet zonder een diepere betekenis. Dan is dat niet zozeer, omdat Maria allereerst ons een voorbeeld zou zijn, dat wij na te volgen hebben. Op het ethisch plan dus. Dan is dat, omdat in Maria voor het eerst de Kerk is verschenen. Daar de mensen allen organisch met elkaar verbonden zijn, is zij dan ook wezenlijk de vertegenwoordigster van de hele mensheid. En dat is het wat op het einde van de apostolische tijd St. JAN wou zeggen en leren, als hij de twee typische passages inlaste over Maria: Kana, en Maria aan het Kruis. Te Kana zou zij het eerst, gelijk later met haar de Kerk, voor haar

---

sehr ernstes Anliegen sein .... Wir haben keine Ursache, uns von dem Zeugnis aller Jahrhunderte zu emanzipieren, um die Fragestellungen und Antworten des christlich und theologisch so fraglichen 19. Jahrhunderts als die wesentlich massgeblichen anzusprechen. Voorwoord, MMG. 5-6.

[16]) Joh. 1, 13.

[17]) MMG. 21. Cursivering van de schrijver.

kinderen tussenbeide komen en bidden. Voor het Kruis aanvaardde zij op Christus' bevel in St. Jan ons allen, als hare kinderen.

Zij is de eerste die God mocht ontvangen, en daarom is zij voor ons het beeld en de eerste werkelijkheid van de medewerking van de mensen met de genade van God. Alles doen wat God in haar deed, was haar leven. Dat is ook het wezen van elke medewerking met de genade Gods. Hier moeten wij toch even onderlijnen, hoe bij ASMUSSEN de concrete situatie van een boek, zijn voornaamste gerichtheid en bedoeling, zijn betoog ook weer anders kleurt en nuanceert. Schrijvend voor Protestanten, met nu en dan slechts een bijkomstige bepaling van het R.K. standpunt, schrijft hij veel vaster, naar het ons lijkt, over de medewerking van de mens met de genade als elders, waar hij zijn positie tegenover Rome wenst te omschrijven. Wij moeten nooit vergeten, dat zijn werken bewust meer hebben van een „getuigenis" dan van een abstract betoog, waarin een algemeen geldende dogmatiek wordt uitgebouwd. Dit is wel waar voor iedere schrijver, maar toch weer heel speciaal voor ASMUSSEN.

In 't kort *„Man hat Jesus Christus nicht ohne Maria"* [18]). En waar „deze belijdenis niet is, *daar is ook de ware Kerk niet meer"* [19]). Maria behoort essentieel tot de inhoud van ons heil, maar in en door Christus haar Zoon.

Daarom ook mogen wij Maria loven en bezingen. In haar *Magnificat* getuigt zij zelf: „En alle geslachten zullen mij zalig prijzen!" [20]). Dit heeft de levende Kerk dan ook altijd gedaan, niet dat Maria voor zich zelf werd geëerd, maar haar Zoon in haar en zij zelf in en om haar Zoon.

In deze beschouwingen herkennen wij voorzeker de authentieke leer der Vaders, en vernemen wij een heldere echo uit eeuwen van geloof en christenheid. En dit korte overzicht laat heel wat verloren gaan van de wijdte en de diepte, die wij in deze bladzijden mochten ervaren [21]).

Bij het voorlaatste hoofdstuk gaat ASMUSSEN dan weer zoeken naar *het juiste midden* in het Mariale dogma. Daarom stelt hij dan ook meteen de vraag naar het centrale punt, waar hij absoluut als gelovige, terecht trouwens, wil blijven staan. „Staat Maria aan Gods zijde, of staat zij aan de kant van de mensen?" [22]). Wordt m.a.w. in de Marialeer der verschillende konfessies de goddelijke Transcendentie, het goddelijk almachtig Initiatief in en door de genade bewaard, of enigszins verminderd of neergehaald op ons menselijk niveau? Op deze delicate vraag wil hij antwoorden met alle eerbied voor het geloof, en vooral voor de rechtgelovige *bedoelingen,* ook der R. Katholieken [23]).

---

18) MMG. 13. Cursivering van de schrijver.
19) MMG. 17. Cursivering van de schrijver.
20) Luk. 1, 48.
21) Vanuit katholiek standpunt vinden wij deze gedachten uitgewerkt door H. RAHNER, *Maria und die Kirche,* Innsbruck, 1951, voor het patristisch aspect. Dogmatisch echter blijft het beste wat hierover geschreven werd, zonder twijfel het boek van een jonge Marioloog, O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengehcimnisses,* Würzburg, 1950.
22) MMG. 39 en vv.
23) Wenn wir das sagen, dann sprechen wir gar nicht von solchen katholischen Er-

De Katholieken zijn het met ons eens, in principe althans, dat Maria aan de kant van de mensen staat. Dit is trouwens essentieel voor het juiste begrip van ons heil. Christus moet de onze zijn, en dit kan pas, zo Maria ook ten volle onder ons staat (MMG. 40-41). Maar de mens is een zondaar, en Maria kan dus niet ten volle mens zijn, zo zij ook niet gebukt gaat onder de vloek van de erfzonde (MMG. 40-42). Zo begrijpt hij evenmin het dogma van de Hemelvaart, waarbij de definitie van de Paus hem bij al zijn tact toch wel enigszins wrevelig maakt[24]). Hierin deelt hij de gewone bezwaren der Lutherse Kerk.

Hij geeft evenwel onmiddellijk toe, dat de Luthersen het zich al te gemakkelijk maken. „Dat God God is en dat de mens mens is, is zo eenvoudig en zo logisch, dat dit weten bijna te eenvoudig is" (MMG. 42, 46), en trouwens „een onbijbelse simplificatie" (MMG. 50). Centraal beschouwd moet het feit dat Christus onze Middelaar is aan dit al te simplistische principe een grondige correctie aanbrengen (MMG. 43). Zo wij in Christus opgenomen worden, dan staan wij nu met Hem tegenover de wereld, en worden opgenomen in een goddelijke sfeer. Wij „sterven met Hem", maar om „met Hem te leven"[25]). „De genade komt aldus in beweging. Maar aan het einde van deze beweging komt de genade ook in de handen der mensen" (MMG. 45). En zo komt het dat Christus tegenwoordig is in zijne dienaren. Dit zowel voor de Vader, als voor de mensen. Zo staat tenslotte ook Maria te midden der Heiligen aan de kant van God, en niet meer in de wereld, en dit nog wel op een bevoorrechte plaats. „Maria ist der Urtyp der Gläubigen" (MMG. 47).

De Kerk immers ontstaat, waar ieder door de genade *zijn plaats* inneemt in de Verlossing. Zo werd Maria vanuit een eigen plaats verlost, waar zij nu ook voor God mag staan. „En dat moeten wij Evangelischen eigenlijk wel weer leren" (MMG. 47).

---

scheinungen, welche von wirklichen katholischen Christen ebenso als Restbestände des Heidentums verstanden werden wie von den evangelischen Christen. Wir möchten uns mit *den* Katholiken unterhalten, die es wirklich sind, ohne dass wir ihnen Entartungen zur Last legen. Denn wir bitten ja auch sie, uns nicht diejenigen Entartungen zur Last zu legen, die sich bei uns finden. Wir sind ja einig mit ihnen — und einig mit unserem lutherischen Bekenntnis —, dass Maria die Mutter Gottes heisst und ist. Wir möchten uns davor hüten, dass in unserem Protest gegen die katholische Lehre etwas mitschwingt von irgendeiner Form „protestantischer" Entartung. MMG. 39-40.

[24]) Ich halte es nicht für unmöglich, dass Gott seinen Dienern besondere Offenbarungen gibt. Denn nicht umsonst sagt der Apostel: „So ihr anders denkt, so wird auch das euch Gott offenbaren". Nur glaube ich nicht, dass jemand berechtigt ist, die ihm gewordenen Offenbarungen für andere verbindlich zu machen. MMG. 41. Dat hierin een verkeerde voorstelling van de onfeilbaarheid van de Paus doorspreekt, zoals trouwens ook even tevoren een onjuiste opvatting van het dogma van Maria's Onbevlekte Ontvangenis, zal iedereen onmiddellijk merken. Deze punten worden heel juist weer recht gezet door O. SEMMELROTH in *Das neue Dogma im Widerstreit, Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Würzburg, 1951, blz. 33-42.

[25]) Hier citeert ASMUSSEN de voornaamste teksten, waarop wij katholieken ons geloof in de heiligmakende genade en onze wezenlijke vergoddelijking door de genade steunen. Zo 2 Petr. 1, 4; 1 Joh. 3, 2; 2 Tim. 2, 12, en vooral Joh. 17, 22, waar hij zeer terecht opmerkt dat de „doxa", die Christus zijn discipelen gegeven heeft, een goddelijke eigenschap is.

Maar welke is de plaats van Maria in de Heilsorde tegenover de mensen? De Schrift verbindt ze op zeer innige wijze met de groep der Apostelen [26]. Maar welke plaats neemt ze *nu* in voor ons? Wij kunnen het R.K. antwoord verwerpen, maar moeten bekennen dat wij hierop eigenlijk geen antwoord geven kunnen. Dit voor alles, omdat wij zo weinig weten over de staat van de zielen na hun dood. De afgestorvenen zijn voor ons niet veel meer dan de schaduwen bij Homeros (MMG. 48-49).

Kan men echter spreken, als de katholieken, van een Middelaarschap van Maria? Wat de Katholieken hierover zeggen, is niet altijd duidelijk, en stoot ons dikwijls af. Maar hebben wij een antwoord? Het blijkt van niet. In de vervolging hebben wij echter geleerd, wat *priester-zijn* betekent. Hier hebben wij een bijbelse gedachte, waar wij nog erg weinig weg mee weten. Maar wie priester is, en dat zijn alle gelovigen volgens ASMUSSEN, staat niet louter bij God of bij de mensen. „Hij vertegenwoordigt veeleer God voor de mensen, en de mensen voor God" (MMG. 50). Hoe kunnen wij spreken over de grondwaarheid van ons geloof, dat wij Christus in ons geloof moeten navolgen, als wij dat niet willen aanvaarden? Maar dan staat Maria weer op haar eigen plaats in deze priesterlijke orde van ons heil. Daar staat zij echter niet *neven* Christus, maar *in* Christus (MMG. 51). Zo wij op al deze vragen geen duidelijk antwoord geven, zegt hij, dan blijft onze kritiek van Rome eenzijdig en krachteloos, want louter negatief (MMG. 52).

En tenslotte de laatste vraag: mogen wij Maria vereren, zoals zij zelf het zegt in het *Magnificat?* Zeker Christus heeft bepaalde mensen „zalig" genoemd, maar kan de Kerk dat doen, zodat het ook voor Christus geldt (MMG. 54)? Dit moet wel, willen wij de zaligprijzingen van Christus zelf niet vervluchtigen tot een louter aangeven van algemene idealen, die wij practisch toch niet bereiken kunnen. En dit laatste lijkt wel traditie geworden te zijn in de Evangelische Kerk. Maar dan ontnemen wij aan Christus zelf de eer, daar Hij het toch is die reeds op deze aarde sommige mensen vervult met zijn genade en kracht. Dan is Zijn Verlossing niet *werkelijk* meer (MMG. 55-56). Heiligen behandelen als louter voorbeelden is „eine Verkürzung der evangelischen Wahrheit" (MMG. 56). Onmiddellijk na de dood van Luther, en ook na de eerste wereldoorlog ontstond een schuchtere poging van heiligenverering in de Lutherse Kerk, die nochtans niet mocht doorbreken. Maar zo wij de kracht niet hebben en de sterkte van het geloof om niet alleen onze heiligen, maar ook die van heel de Christenheid te vereren, de eerste Kerkvaders en de grote missionarissen van Germanië, dan betekent dit tenslotte dat wij „ein geschichtsloses Christentum haben", dat slechts uit algemene waarheden leven kan. Wij geloven niet echt, dat Gods Heil ons in onze mensengeschiedenis waarlijk heeft bereikt en vernieuwd. Jezus Christus in ons een allereerst historisch feit. Maar dan moeten wij *„um dieses Faktums willen"* [27]), ook andere historische feiten erkennen en beamen. En bij die feiten behoort allereerst de zaligheid van Maria, die ons

---

26) Hand. Ap. 1, 14.
27) MMG. 60. Cursivering van de schrijver.

daarenboven nog door een woord uit de Schrift wordt voorgesteld: „Gezegend zijt Gij onder de vrouwen, en gezegend is de vrucht van uw lichaam" [28]).

Wij merken het, wij luisteren hier naar een heel andere stem. Het wijfelend zoeken en tasten is haast verdwenen, en wat meer is, voor de eerste keer wordt een aspect van de totaliteit van de Openbaring beslist verbonden met „het midden" van ons geloof. Hij besluit immers heel raak: „Onze leer over Maria mag nog zo zuiver zijn, — zolang onze gebeden haar voorbij gaan, dan is ons de Heerlijkheid zelf van haar Zoon nog niet volledig geopenbaard" (MMG. 61). En dit is het, wat wij met ASMUSSEN zo graag zouden doen: de totaliteit van de Openbaring Gods niet verzwakken, vervluchtigen of verminderen, omdat *wij* nu gaan vrezen „het midden" te gaan verliezen, maar heel die totaliteit *in* „het midden" te zien, waarin het ons trouwens door God en Christus werd gegeven.

Besluit

Wij zeiden het reeds: wij doen in dit artikel niet aan controverse. Trouwens die lost niets op, als de grondvragen tevoren niet worden gesaneerd. Onze bedoeling was het onze eigen geloofsgenoten in te leiden in de gelovige vernieuwing, die vooral het Duitse Lutheranisme tegenwoordig weer ten leven wekt. Wij zijn te zeer er aan gewoon geraakt door onze vroegere studies hen allen voor rationalisten en liberalen te verslijten, die zelfs niet meer geloven aan de Godheid van Christus. „Dieses Spiel spielen wir nicht mehr mit", roept ASMUSSEN fier uit (WL. 20), en hij heeft gelijk. Laten wij God danken voor die genade, dat de Christus weer bij hen gepredikt wordt. Wij moeten nu niet gaan denken, dat velen ASMUSSEN op de voet volgen. Dit schijnt wel niet het geval te zijn. Maar dat hij aldus kan en mag spreken, beduidt heel wat.

Dit neemt niet weg, dat wij tevens bedroefd zijn, als wij merken, hoe onze beperktheid en onze zonden hem beletten met al zijn goede wil in ons de volheid van Christus te ontdekken. Wij zijn ook bedroefd, als wij hem zo zien zoeken. Een zoeker is hij, dat blijkt wel, maar een zoeker, die het erg lastig zal hebben de goede weg te vinden, want in de grond gelooft hij niet aan een vaste recht lopende weg. En dan wordt het zwaar.

Als men op de weg loopt, is het zo gemakkelijk er in te geloven. En nochtans daar gaat het om. Geloven wij dat Christus is mens geworden om ons te zeggen in de naam van de Vader, wat de Vader met zijn verloren kinderen voorheeft, dan weten wij meteen dat Hij ons met Zijne Genade ook de Waarheid heeft geopenbaard, en wel de *volle* Waarheid. Waarheid echter is zekerheid, en op het plan van de Openbaring, gezag. En naar die waarheid moeten wij luisteren. Heeft Hij beloofd bij ons te blijven, dan zal het ook wel zijn, dat diezelfde Waarheid met haar gezag voor ons *altijd* zal toegankelijk blijven. Hij wist zeer goed, hoe Zijn woorden ons moesten be-

---

[28]) Luk. 1, 42.

leren over werkelijkheden, die niet alleen ons verstand te boven gaan, maar tevens in onze zondigheid hun grootste vijand vinden. En toch gebruikte Hij schamele mensenwoorden om ons in die onuitsprekelijke waarheden in te wijden. En zo deed het de Schrift, en zo deed het de Kerk uit de kracht van Zijn Geest.

Maar die mensenwoorden behoorden aan een taal, aan een volk en aan een bepaalde tijd. Wat zeggen zij ons na zoveel eeuwen nog? Voorzeker, ASMUSSEN heeft gelijk: de eerbied zelf voor het Woord van God noopt er ons toe, die van God gekozen mensenwoorden niet te interpreteren naar onze zin en huidige situatie. Wij moeten ze als het ware weer horen, zoals de Apostelen, de christenen uit de eerste eeuwen ze hoorden en verstonden. Dit heeft onze tijd begrepen, en dit ligt tevens aan de oorsprong van de diepe vernieuwing van de exegese, van de bestudering van de Patristiek, de Concilies en de geschiedenis van het dogma. Doch dit is niet de kern van het probleem, dat Rome van Wittenberg scheidt. ASMUSSEN is zich trouwens heel goed bewust, dat Wittenberg in zijn houding alleen staat in de Christenheid als een „nieuw kerktype" (WL. 113). De eigenlijke kwestie is deze: als wij nu met veel zorg en studie de juiste situatie hebben opgedolven van een vers uit de Schrift, van een bepaalde kerkelijke tekst, dan stoten wij, naar Katholieke overtuiging, op het harde graniet van Gods eeuwige waarheid. Zo de Synoptieken ons spreken over de „Mensenzoon", Paulus over de gekruisigde en hierom door de Vader verheerlijkte „Kyrios", Johannes over de „Logos", die „vlees" is geworden, en de Vaders van Nicaea over de „Homoousios", zijn al deze evident tijdgebonden uitdrukkingen niet enkel een symbool van hun levend geloof in de Verlossing door Christus, maar tevens de groeiende, zich ontplooiende bevestiging van een eeuwige waarheid, dat de historische mens Jesus tevens Gods eigen Zoon was. Zo deze waarheid boven tijd en ruimte reikt, dan is het niet zozeer, omdat ze abstract is, althans in zover zij ons in deze vorm door menselijke begrippen wordt bemiddeld, maar om haar inhoud, omdat God zelf en Zijn Zoon boven de tijd staan.

Wij denken er niet aan, dat ASMUSSEN grofweg deze inhoud zou negeren. Maar moet hij dit tenslotte niet doen, als hij zelf gaat onderscheiden tussen „het midden" en „het geheel"? Hij kan wellicht zeggen: „Die Ganzheit wäre uns uninteressant, wenn sie ohne Mitte auftritt" (GM. 167), maar mag hij, of wie ook, het geheel van Gods Openbaring laten opgaan in wat hij „het midden" noemt? Hij bekent zelf, dat de Schrift die „Punktualität" van de Openbaring niet kent (GM. 167). Met welk recht blijft hij er dan toch tenslotte nog altijd trouw aan?

Ligt de oorzaak van deze houding niet veeleer bij dat totaal tijdgebonden anti-intellectualistisch vooroordeel tegenover elke zekere kennis buiten de onmiddellijke ervaring, voor een deel zuivere reactie tegen het rationalisme van de vorige eeuw, en voor een ander deel erfelijke belasting, als ik het zo zeggen mag, van het verwoestende subjectivisme, dat de Hervorming met zich mee bracht? In zekere zin waren de Oud-protestantse theologen en christenen uit de Orthodoxie heel wat katholieker dan de moderne. Niet

alleen geloofden zij aan een zichtbare gevestigde Kerk, die met gezag, het kerkelijk recht inbegrepen, in de naam van God haar gelovigen leidde, maar zij geloofden aan vaste, klaar omschreven dogma's. En dit moet ook zo, willen wij de woorden van de Heer, dat „Hij bij ons zal blijven tot het einde van de tijden" niet ijdel maken. Dit wil niet zeggen, zoals ASMUSSEN dikwijls beweert, dat wij daarom Gods Waarheid eigenmachtig in handen nemen, noch dat wij alles daarom „erklären" kunnen, zodat geen goddelijke mysteries meer overblijven. Rationalisme is voorzeker in zake theologie grondeloze eigenwaan. Niet echter het *dogma*, d.i. de van Godswege door Christus, en later in Zijn Naam, door de Kerk, autoritatief vastgelegde waarheid. Dogma is geen theologie. Dogma komt van God door de Schrift en de Kerk in de Traditie. Theologie is menselijke bezinning op dit bovennatuurlijk gegeven, dus mensenwerk met zijn eigen zwakheden, bekrompenheid soms en tijdgebondenheid.

Dogma komt van God ; dus wij moeten er allereerst naar luisteren en het deemoedig geloven. Wij kunnen hierin „het midden" onderscheiden in „het geheel" zoals Christus zelf het ons leerde, wanneer hij sprak over Hem zelf en de Liefde. Maar wij mogen niet eigenmachtig „het geheel" achterstellen bij „het midden", omdat alles, wat God ons heeft willen leren belangrijk is. Is niet alles centraal, dan is toch alles om de kern gegeven, zodat „het midden" zonder zijn totaliteit niet leefbaar is. God zou het ons anders niet hebben willen leren. Wij mogen dus niet kiezen, maar moeten alles aanvaarden, deemoedig luisterend naar Gods stem in dankbare vreugde voor het kleine als voor het grote.

Dat die dogma's enigszins „abstract" worden uitgedrukt, doet niets ter zake. De Heer spreekt niet alleen ons gevoel aan, noch onze concrete beleving, maar ook onze rede, die met al haar schamelheid, haar houterige, vierkante begripjes toch niet zo bedorven is dat wij ook op dàt plan de waarheid van God niet horen kunnen, zeker en vast, zonder ze daarom uit te putten noch te doorzien in een met menselijke krachten uitgebouwde theologie.

Wellicht doen wij er beter aan, wanneer wij bescheiden, maar met die oprechtheid, die ASMUSSEN eist in een oecumenisch gesprek, ASMUSSEN door hem zelf laten beoordelen. Welk is tenslotte voor een Evangelische gelovige het criterium, dat hem de zekerheid geeft juist te getuigen en Gods Woord zuiver te belijden, zonder zich te laten van de wijs brengen door onbewuste menselijke aandriften en drijfveren, die — wij weten het tegenwoordig beter dan ooit — zo sterk de mens, zowel individueel als collectief, kunnen meeslepen vanuit zijn diepste, en soms laagste instincten ? Er is natuurlijk de Bijbel, Gods eigen Woord en een door de Geest geïnspireerd geschrift. Doch wij zagen het : ASMUSSEN gelooft niet meer, als in de tijd van de Lutherse Orthodoxie, aan de *perspicuitas Scripturae*. Er is ook de Kerk en hare Traditie, waarvan ASMUSSEN, zoals verscheidene anderen, de diepe religieuze waarde en zelfs de noodzakelijkheid hebben ingezien. Maar zo tevens elk onfeilbaar, van God gegeven Leergezag, beslist wordt afgewezen, als een heiligschennende usurpatie van Gods eigen Gezag, waar

moet dan de zekerheid van komen? Voorzeker de H. Geest leidt de Kerk, maar ASMUSSEN heeft zelf ondervonden, dat ook andere krachten, en wel louter profane, en soms goddeloze krachten, zeer sterk op de christelijke gemeenschap kunnen inwerken. Een criterium, dat hij enkele keren met aandrang vernoemt, is het intense gevoel van geestelijke vreugde en verlossing, dat het gelovige volk bij sommige evangelische predicaties heeft ervaren. Dit is allemaal zeer juist. Maar kan een gemeenschap zich ook niet collectief overgeven aan een valse vreugde?

Deze onrust, zou ik haast zeggen, of deze onzekerheid, deze voortdurende „vragen", die de gelovige zich in geweten stellen moet, liggen over heel het werk van ASMUSSEN verspreid, gelijk trouwens in alle diep religieuze Lutherse werken. Nu zal hij voorzeker zeggen, dat dit onvermogen juist de vreselijke straf is van onze zonde, en het gevolg van onze totale verlorenheid. In alle deemoed moeten wij God tastend zoeken in het duister van onze vervloeking. Eén lichtpunt is ons overgebleven: het Kruis, waarop het helle licht van het geloof uit genade valt. God blijft God in zijn ongerepte heilige Majesteit, en de mens blijft mens in zijn totale verlorenheid, en tussen deze twee staat alleen Christi Kruis, teken en werkelijkheid van Gods eindeloze genade, die alléén ons verlossen kan. Dit is het „midden", de „qualiteit" van ons geloof en de Openbaring. De rest, de „quantiteit", de veelheid van waarheden, die dit centrale dogma schragen en omgeven, blijft hierbeneden in het schemerlicht van een ondergaande zondige wereld, waar alle vormen in elkaar vervloeien, voortdurend opgewekt worden door het eeuwige waaien van de Geest, maar ook verduisterd door de stormen van passie en zonde. Maar sprak Christus zo, en de Schrift?

Een punt centraal vast houden, en de andere enigszins op de achtergrond schuiven, is wel de enige wijze, om deze typisch Lutherse houding. én redelijk verantwoord te maken, én tevens leefbaar. Maar hebben wij het recht de andere christelijke dogma's achteruit te stellen? Zo drukt ASMUSSEN er ten zeerste op, dat het geloof aan de H. Drieëenheid allereerst moet uitmaken, of iemand ja dan neen een christen is, maar wat betekent dit geloof, als hij zich onmiddellijk daarop gaat afvragen, wat de oude begrippen *natura* en *persona* in onze tijd nog kunnen beduiden? Ook wil hij beslist, en met reden, dat de Christenheid een echte Kerk zou zijn, en niet enkel een kleine kapel voor uitverkoren, religieus fijnbesnaarde zielen. Maar wie kan in de voortdurende beslommering om het aardse, wat toch het zware lot is van het grootste deel van de mensheid, zoveel tijd wegbergen voor zielekultuur en studie, dat hij voor zich zelf het hele dogma telkens weer kan doorproeven van uit zijn concrete levenssituatie? Wellicht zal ASMUSSEN hierop antwoorden, dat de gewone gelovige zich meer dan wie ook moet houden en vastklampen aan de kern van de Openbaring. Maar eerst hebben wij het recht hem te beroven van de *volheid* van ons geloof? Trouwens ASMUSSEN beweert zelf, volkomen terecht, dat ook ons geloof in de rechtvaardiging door het geloof alleen, Trinitarisch gericht moet zijn. Maar moet het dan niet tevens Christologisch, kerkelijk en sacramenteel juist gericht worden? En hiermede stelt zich hetzelfde probleem met een nog grotere aandrang, dat

„het midden" zonder de totaliteit, waarin het gevat ligt, geen stand houdt. Het piëtisme had tenslotte gelijk, als het het zuiver Luthers geloven slechts in beperkte „circula pietatis" mogelijk achtte. Maar waar blijft dan het medelijden en de zorg van Ons Heer voor de scharen, „die zijn zonder herder"? Heeft zulk een Christenheid nog een blijde boodschap, zoals haar Stichter, voor zondaressen, tollenaars, zoekers en twijfelaars, en arme, eenvoudige landlieden, en tegenwoordig voor arbeiders in onze grootsteden?

Daarom denken wij dat „de zwevende positie" van ASMUSSEN niet blijvend kan zijn. De schrandere HARNACK zag van uit zijn standpunt in zijn briefwisseling met Erik PETERSON, geen tussenweg tussen het moderne Lutheranisme en het R. Katholicisme [29]). Zo zien wij tegenwoordig slechts twee duidelijke houdingen in het Christendom: ofwel die van R. BULTMANN, ofwel die van Rome. Ofwel is het „geloof alleen" mij volle ernst, en heel de rest wordt *mythos* in tijdgebonden, subjectieve en voortdurend wisselende uitdrukkingsbeelden voor de éne werkelijkheid van mijn gegrepen zijn en mijn énig geloof, ofwel is *alles* wat van God en Christus komt, de totaliteit, mij dodelijkste ernst.

Het ene willen redden, en het andere niet laten in de *paradox* blijft zonder uitkomst. Dit kan geen ernst worden. Zei Erik PETERSON niet reeds in een artikel uit zijn protestantse tijd: „Das Paradox ist das Surrogat der Offenbarung" [30]), en „Das ist die Nemesis, die den Dialektiker erreicht, dass er vor lauter Ernstnehmen nicht zum Ernst kommt" [31]). Hij heeft het daar, wij weten het, vooral tegen K. BARTH, waarvan ASMUSSEN zich nu na de oorlog heel wat heeft gedistantieerd. Ook zal ASMUSSEN niet zo spelen met de paradox als anderen. Maar het zou kunnen zijn dat in zijn eerlijke poging om aldus toch nog „het midden" te redden van de Openbaring, hij toch weer „het geheel" zou verliezen, en dan zouden wij hem in alle bescheidenheid willen vragen: wat baat het, zo gij de kern van het christendom wilt redden, als gij alles verliest, wat die kern volgens Gods wil draagt en schraagt, en vorm en zin geeft, en dus ook meteen het hart laat sterven?

Leuven P. FRANSEN

---

[29]) „Rebus sic stantibus gibt es nur zwei Auswege in Bezug auf die Kirche (im Sinne der alten Geltung des Wortes) — entweder den Protestantismus zum Katholizismus zurückführen (sei es zum griechischen, sei es zum römischen) oder ihn auf einen absoluten Biblizismus zu begründen." Hij voegt er echter onmiddellijk aan toe: „Beide Auswege sind aber verschlossen, verschlossen weil sie zu unserer geschichtlichen Erkenntnis in Widerspruch stehen, um von andern Grunden zu schweigen, die in der Religion selbst und auch im ursprünglichen Ansatz des Protestantismus, so unvollkommen er war, liegen." Erik PETERSON, *Theologische Traktate*, München, 1951, hoofdstuk: *Briefwechsel mit Harnack*, blz. 303.

[30]) *Op. cit.*, noot 9 bij het artikel *Was ist Theologie?, op. cit.*, blz. 36.

[31]) In hetzelfde artikel *Was ist Theologie?, op. cit.*, blz. 13.

ZUSAMMENFASSUNG

Nach unserer Untersuchung über die Mittelstellung Asmussens in der Rechtfertigungslehre in einem ersten Artikel (*Bijdragen* 12, 1951, blz. 345-362), wollen wir in diesem zweiten nach der gleichen Methode die Lehre Asmussens in seinen neueren Schriften weiter verfolgen.

In seinen verschiedenen Ausführungen über die Sakramententheologie scheint Asmussen einen grossen Teil des christlichen Erbgutes wieder ausgegraben zu haben. Die Sakramente bekommen ihre Objektivität erst von Gott her, durch dessen Bewegung zum Menschen hin, in der konkreten Gegenwärtigkeit der Kirche. Asmussen entwickelt diesen Gedanken nach einem doppelten Gesetz, dem „Gesetz der Repräsentanz" und dem „Gesetz der Stellvertretung", etwa im Sinne einer Theologie der Partizipation. Von hier aus bestimmt er seine Mittelstellung gegenüber Genf und Rom als ein Paradox von Zeitlichkeit und „sakramentaler Wirklichkeit", das allein im Glauben anzunehmen ist. Noch mehr. „Die Mitte", nämlich unser Glaubensverhältnis zur überzeitlichen Wirklichkeit von Kreuz und Auferstehung, wird so betont, dass man nicht mehr sieht, welcher Sinn noch bleibt für „das Ganze", nämlich die Vielheit und Verschiedenheit der Sakramente, deren wiederholter Empfang und das allmähliche Wachsen in der Gnade.

Demgegenüber erscheinen seine Ausführungen über Maria klarer, wie ein festes, ruhiges Zeugnis. Die grossen Mariendogmen, mit Ausnahme der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme in den Himmel, haben ihren Platz. Wo Asmussen wieder nach der Gleichgewichtsstellung des reinen Luthertums sucht, erscheint er uns viel nuancierter als in seinen übrigen Betrachtungen.

Noch ein paar Gedanken zum Schluss. Offenbarung ist Heil, aber auch Wahrheit von Gott her, also Gewissheit und Autorität, und dies nicht bloss zur Zeit Christi sondern „bis das Ende der Zeiten". Durch diese Wahrheit und diese Autorität erkennen wir die Totalität von Gottes Heil, sowohl die Mitte, Christus, als auch alles was um diese Mitte kreist und durch sie getragen wird. Geben wir dies auf, wo bleibt dann unser Kriterium? Und wo soll der gewöhnliche Christ, für den doch in allererster Linie das Evangelium gepredigt wurde, die Zeit und die Bildung finden, um für sich allein das ganze Dogma in jeder neuen Situation immer wieder abzuwägen und auszuwählen? Liegt nicht eine Gefahr darin, alle Glaubenswahrheiten auf ein *Paradox* zuzuspitzen statt sie in der breiten Fülle des *Geheimnisses* in allem Ernste aufzunehmen?

DE OFFERLEER DER FRANSE SCHOOL [1])

„*C'est la grâce de l'Ecole Française,* zei BREMOND, *d'unir la piété au dogme*". Aan dat charisma dat nochtans geen monopolie mag heten, is de invloed te wijten die de franse zeventiende-eeuwse school van BERULLE, CONDREN, OLIER .... blijft uitoefenen, niet enkel in de spiritualiteit, maar ook, ofschoon niemand onder hen een vaktheoloog was, in de theologie. Van die invloed getuigen de vele publicaties die in de laatste vijftig jaar aan de school werden gewijd. Daar is vooreerst de vrij grondige studie van M. LEPIN, *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne, principalement d'après le P. de Condren et M. Olier* (1897) die een „redécouverte enthousiaste" [2]) betekende. In 1915 volgde het derde, misschien merkwaardigste, deel van BREMOND's *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* gewijd weliswaar aan de zo beslist theocentrische spiritualiteit der school: ofschoon de offerleer er een centrale plaats in bekleedt liet BREMOND, om zich de vingers niet te verbranden in een „controverse plus subtile encore que magnifique", haar aan de specialisten over. P. DE LA TAILLE beriep zich daarna op de franse school om zijn inzichten te staven omtrent de betrekking tussen Avondmaal en Kruisoffer, maar verwierp haar stelling van een hemels sacrificie. Waarop dan polemiek ontstond tussen LEPIN en hem: in het groot werk van de eerste *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens depuis les origines jusqu'à nos jours* (1926), en in de daarop volgende *Vindiciae* van *Mysterium Fidei* (1931). Zonder dat haar eigen inzichten werden overgenomen werkte de school nog zeer inspirerend op andere literatuur als b.v. E. MASURE, *Le sacrifice du Chef* (1932, 1949[2]).

In zake interpretatie van de offerleer was nu LEPIN ongetwijfeld de grote autoriteit geworden. En wel zo dat zijn eigen werken, hoeveel toegankelijker dan de meestal onuitgegeven teksten uit de XVIIe eeuw, de oorspronkelijke geschriften practisch hadden verdrongen en men, onder de benaming van „franse school" doorgaans de voorstelling verstond die LEPIN ervan gegeven had. De omvangrijke studie van E. H. J. GALY die met veel tact de verdiensten van zijn voorganger weet te waarderen, zal daarin zonder twijfel een kentering teweegbrengen. Vooreerst wordt het onderwerp op een nieuwe basis aangepakt. Immers het meeste werk van CONDREN en OLIER bleef onuitgegeven en wanneer men later toch tot publiceren overging, werd er soms nogal vrij met de oorspronkelijke tekst omgesprongen: GALY toont het aan o.a. voor *L'Idée du Sacrifice* van CONDREN: QUESNEL gaf het uit in 1677 zes en dertig jaar na de dood van de auteur en vond het nodig op sommig

[1]) Bij het verschijnen van Abbé J. GALY, *Le sacrifice dans l'Ecole Française,* Lettre préface de S. E. Mgr. BLANCHET, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1951, 15.5 x 24., 396 blz., Fr. fr. 1000.

[2]) GALY, *op. cit.,* blz. 370.

plaatsen te knippen, de schikking der stof te veranderen en zelfs eigen opvattingen toe te voegen. Nu was de gedrukte tekst van *L'Idée* .... de enige die LEPIN benut had. Het boek van GALY steunt dan ook op een minutieuze studie der handschriften in verschillende franse archieven en bibliotheken verspreid. De interpretatie van het aldus verzamelde materiaal geschiedt daarna volgens een intelligente en soepele methode. Geen van die schrijvers is beroepstheoloog : wel heeft CONDREN een tijdje aan de Sorbonne gedoceerd, maar evenals de anderen is hij op de eerste plaats een predikant en zieleleider. Hun overvloedige nalatenschap bestaat voor een goed deel uit schema's voor geestelijke onderrichtingen, verhandelingen voor eigen gebruik, nota's van toehoorders, brieven : de gedachte wordt in dat alles lang niet zo scherp, noch zo nauwkeurig geformuleerd als voor de opbouw van een speculatieve theologie wel wenselijk zou blijken. Bovendien zijn die tijdgenoten van Lodewijk XIII ook geen literatoren : ze schrijven slordig, zonder duidelijke compositie, zonder vaste terminologie. BERULLE, de enige van wie wij de „Oeuvres complètes" bezitten, is langdradig, OLIER al te overvloedig. CONDREN schreef bijna niet en buiten een drietal publicaties zijn we voor die markantste figuur van de school uitsluitend op handschriftelijke bronnen aangewezen. Men begrijpt hoeveel „esprit de finesse" nodig is om zulk materiaal te gaan schiften en interpreteren. Wie veel moet spreken, spreekt zich wel eens tegen. Behelst het offer van Christus volgens CONDREN zijn hele leven, of blijft het, volgens de traditie, alleen tot de Passie beperkt ? Men treft beide beweringen aan. Waar ligt dan zijn eigenlijke gedachte ? Men erkent ze, evenals bij de Kerkvaders die toch ook meer pastoraal werk leverden dan speculatief, doordat ze tenslotte overwegend wordt, eerder dan dat ze bestendig voorkomt. Het stilzwijgen zelf dat plots intreedt omtrent een geliefkoosd thema kan betekenisvol zijn en wijzen op een impliciete herroeping ....

In de behandeling krijgen de drie hoofdfiguren BERULLE, CONDREN, OLIER het leeuwenaandeel. Schrijvers opzet was eerst geweest ook uitvoerig de „dii minores" te behandelen : BOURGOING, QUESNEL, AMELOTTE .... Maar bleken dezen wel meer stijl te bezitten dan hun meesters — waardoor ze tot uitstekende vulgarisators werden —, nieuwe inzichten brachten ze weinig : ze worden dan ook vrij vlug na de drie groten besproken.

BERULLE zelf, welke zijn historische rol ook moge geweest zijn, is in de leer van de school maar een voorloper. Zijn gedachte verwijlt meer bij de Menswording en bij de zelfovergave, die haar van het eerste ogenblik af begeleidde, dan bij het eigenlijke Kruisoffer, meer dus bij de voorbereiding dan bij de voltooiing. Door de *Incarnatio* en haar gelijktijdige *oblatio* wordt de *hostia* voorbereid van het eenmaal te brengen offer. Formeel is dit laatste alleen te vinden in Christus' dood. De oblatieve *„toestand"* (de specifiek berulliaanse *„état"*) strekt zich uit over heel het leven van Christus en duurt nog voort in de hemel : het offer zelf greep maar één maal plaats, op het kruis. Dat alles behoort tot de beste traditie : BERULLE is minder oorspronkelijk dan CONDREN, maar dan ook minder aanvechtbaar.

De leer van CONDREN integendeel draait geheel om het offer dat hij als

de essentiële en opperste daad van religie beschouwt en dat noodzakelijk, volgens hem, de vernietiging inhoudt van het geofferde. Deze opvatting is niet de vrucht van een wijsgerige of theologische bezinning, maar de vertolking van een intuïtie die hem zeer vroeg, als kind nog, gewerd. God alleen is waardig te bestaan en de vernietiging van de hele wereld zou de passende hulde zijn voor zijn transcendentie. Ofschoon toch weer geen schepsel waardig is aan God opgeofferd te worden. Alleen met de Menswording, waarvoor heel de schepping vereist was, wordt God een waardig offer voorbereid. De mensen zullen dan God passend vereren door zich effectief met het offer van Christus te verenigen: ze moeten *„entrer dans son sacrifice"*. Hoe ongelukkig ook die opvatting is, dat de vernietiging de kern uitmaakt van het offer, men moet met schr. erkennen dat ze een zeer zuiver gevoel dekt van Gods heiligheid en transcendentie. Men zal hem nochtans niet grif toegeven dat ze, uit dat gevoel voortgekomen, zo grondig zou verschillen van een jansenistische zienswijze die op 's mensen zondigheid steunt [3]): zijn beide beschouwingen niet zeer correlatief?

Maar CONDREN's grote oorspronkelijkheid is de bij hem vaak gecritiseerde theorie van *„les parties du sacrifice"* waardoor hij heel het leven van Christus, van de kenose tot de glorie, synthetiseert in het éne begrip van offer. Volgens een zeer betwistbare systematisering van de Oud-testamentische riten onderscheidt hij in elk offer: 1. de *sanctificatio* en *consecratio*, waardoor de victima voor het offer wordt afgezonderd; 2. de *oblatio* waardoor ze aan God wordt opgedragen; 3. de wegens de zonde onmisbare *occisio* (*„car tout sacrifice*, zegt CONDREN, *demande nécessairement destruction de la victime mais non la mort et l'égorgement"*) [4]); 4. de *consummatio* waardoor het slachtoffer, meestal in het vuur, dat God symboliseert, wordt verteerd; 5. de *communio*, waardoor de mensen zich voeden aan hetzelfde maal waaraan ook God door het vuur heeft deelgenomen.

Die éne realiteit van het offer breidt CONDREN dus uit over het hele leven van Christus: hij werd *geheiligd* en voor het offer *afgezonderd* in het mysterie zelf van zijn Menswording; hij *droeg* zichzelf *op* bij het eerste ontwaken van zijn bewustzijn dat samenviel met zijn ontvangenis; hij werd *gedood* dertig jaar later op het kruis; hij werd *verteerd* door Gods glorie in de Verrijzenis; hij wordt *genuttigd* door de mensen in de communie van het eucharistisch maal. We hebben hier niet zozeer te doen, betoont de auteur, met het toepassen op het heilsgebeuren van een abstract schema gewonnen uit een, zoals reeds vermeld, betwistbare veralgemening van het offerceremonieel uit het Oude Verbond, dan wel met het expliciteren, in oud-testamentische categorieën, van een bezinning omtrent het unieke en alle categorieën transcenderende offer van Christus. Men verwijt vooral aan die voorstelling dat ze het belang van de kruisdood, slechts een deel van het offer naast andere, in de schaduw stelt: een zorgvuldig proeven en afwegen van alle teksten leidt tot de bevinding, dat ook voor CONDREN het offer formeel in de Passie bestond (dikwijls trouwens betitelt hij eenvoudig

[3]) *Op. cit.*, blz. 272.
[4]) *Op. cit.*, blz. 181.

de dood van Christus als zijn *sacrificium*) en dat zijn systeem, ver van de kruisdood te benadelen, aan deze juist relief verleent: heel Christus' leven op aarde is er de voorbereiding van, heel zijn glorieus bestaan het gevolg en de toepassing.

CONDREN's waardevolste bijdrage tot de leer bestaat echter wel in het integreren van de glorieuze *consummatio* bij het wezen van het offer. Deze is bij hem geen extrinsieke goddelijke aanvaarding, geen bijkomende ratificatie en beloning: het offer zelf is niet voltrokken, zolang het geofferde niet in God geconsummeerd werd, in de dubbele betekenis van „verteerd" en „voltooid", zolang Christus' mensheid, naar een sterke beeldspraak, niet genuttigd werd in Gods mond die het Woord spreekt. Daardoor wordt de sombere vernietigingstheorie lichtend omgevormd: *„tout ce qui sort du monde passe en Dieu"*. Anderzijds moet men wel prijsgeven die andere opvatting van CONDREN als zou elk der afzonderlijke delen van het sacrificie de vijf aspecten vertonen van het gehele offer: alleen kan desnoods worden gezegd dat de laatste twee, *consummatio* en *communio*, de voorgaande stadia insluiten, maar niet omgekeerd.

In Christus' hemels bestaan ziet CONDREN — en dit is, met het beklemtonen der *consummatio*, zijn tweede hoofdzakelijke bijdrage tot de karakteristieke trekken van de franse offerleer — een werkelijk sacrificie, analoog aan dat van de Mis: beide zijn de *oblatio* van het éénmaal gebrachte kruisoffer. Een aantal theologen verwerpen een hernieuwde *oblatio* in de hemel: toch kunnen zich ook haar voorstanders op een niet onaanzienlijke theologische traditie beroepen. De Mis beschouwt CONDREN als dezelfde offerande die Christus van zijn dood brengt in de hemel maar dan met de zichtbare tekenen bekleed die haar tot het sacrificie maken van de strijdende Kerk.

De offerleer van OLIER is nagenoeg dezelfde als die van zijn meester. Hij vereenvoudigt „les parties du sacrifice" waarvan verschillende onbesproken blijven. Ook hij beschouwt *immolatio* en *consummatio* die bij hem „les termes du sacrifice" heten, als tot de essentie van het offer behorend. Afgezien van één enkele zonderlinge stelling die hij trouwens nooit naar voren brengt zonder veel reserve, het toekennen nl. van een zeker priesterschap aan God de Vader, verschilt hij van CONDREN hoofdzakelijk door de atmosfeer waarin hij ademt: *„une religion moins prosternée"*, meer Schwung, meer jubel. Wel is nieuw het begrip van *„dilatation"*, even typisch voor hem als de *„états"* voor BERULLE: Jezus' volmaakte godsdienst wordt vermenigvuldigd, of juister uitgebreid, „gedilateerd" langs de ontelbare gelovigen die er over heel de wereld deel aan nemen in de Eucharistie.

Dit schijnen de grote trekken te zijn van de offerleer der franse school zoals J. GALY ze meesterlijk, in sobere stijl, en met meer nuancering dan hier kon worden weergegeven, in zijn boek heeft geschetst. Tegenover de eenzijdig oblationistische theorie van LEPIN houdt hij dat, volgens de franse school, *vernietiging* in het offer onontbeerlijk is, ofschoon natuurlijk alleen de oblatieve houding er een morele waarde aan verleent. Het misoffer bestaat ook niet formeel, gelijk LEPIN meende, in de onzichtbare oblatie van

Christus, maar in de *rituele oblatie* van de Kerk. Tegenover DE LA TAILLE echter beklemtoont hij dat voor de franse school het Kruis, afgezien van het Avondmaal, een volledig en ook inwendig offer uitmaakt en vervolgens, dat het hemels sacrificie voor haar slechts als een analoog offer geldt : het mist de *immolatio* en bevat alleen de *oblatio* van een slachtoffer dat eens door de dood is gegaan. Het is moeilijk in te zien hoe deze opvatting te kort zou doen aan de „eenmaligheid" van het kruis : in de hemel geschiedt zonder tekens wat op aarde in de Mis gebeurt „sub velamine signorum".

We menen niet beter te kunnen besluiten dan met de eigen woorden van de auteur waar hij, zijn studie over OLIER afsluitend, de dogmatische rijkdom aantoont en ook de schaduwzijden van de franse offerleer [5]):

„*(Son) idée maîtresse, c'est l'unité profonde des mystères du Christ ; la vie entière du Verbe incarné a été orientée vers sa mort ; celle-ci a été un passage vers la gloire et la religion du ciel ; le sacrifice quotidien de l'Eglise militante est orienté vers la construction progressive du Corps Mystique du Christ et prépare sa religion éternelle. Dans une perspective inverse, en ne regardant plus vers l'avenir mais vers le passé, la messe ne rend gloire à Dieu et n'est utile aux hommes que parce qu'elle enferme le Christ en son état de consommation, parce qu'elle dilate sa religion parfaite commencée le jour de Pâques ; et celle-ci est fondée sur le sacrifice de la croix. On doit se garder de confondre les mystères du Christ et le langage de l'école française n'y a peut-être pas toujours veillé suffisamment ; mais on n'en doit pas méconnaître l'unité profonde et Condren avec ses disciples garde le mérite d'avoir mis celle-ci en une vive lumière. Peu d'auteurs, croyons-nous, dans les temps modernes, l'ont aussi vivement perçue et aussi fortement exprimée. En un style négligé et suranné, sous des images bibliques parfois opaques, dans une terminologie confuse, c'est le Mystère du Christ selon Saint Paul qui est par eux proposé à la méditation des chrétiens. Il est à souhaiter que les aspérités du style et l'imperfection formelle du système ne détournent pas de ces richesses."*

Leuven

R. LEYS

---

[5]) *Op. cit.*, blz. 335.

DOGMAGESCHIEDENIS VAN DE BIECHT

1. In het jongste werk van POSCHMANN [1]) begroeten we de eerste aflevering van een uitgebreide dogmageschiedenis, die zelf een aankondiging verdient. De katholieke wetenschap had geen handboek der dogmageschiedenis, dat zich kon meten met de werken van protestantse zijde van rond de eeuwwisseling. Katholieke auteurs als TIXERONT of DE GROOT mikten minder hoog. Misschien is ook voor een katholiek de geschiedenis van het dogma moeilijker te schrijven dan voor anderen. Zeker, hij staat op het enig juiste standpunt, vanwaar de ontwikkeling der christelijke leer doorzichtig wordt. Maar zijn eerbied voor de traditie, die uit de geschiedenis tot hem spreekt, is zo groot, dat hij geen onderdeel wil verwaarlozen en alle variaties tot hun recht tracht te doen komen. Daarom komt hij niet snel tot die grote synthesen, die in forse lijnen een overzicht schetsen, knap, boeiend en indrukwekkend, maar gewoonlijk niet bestand tegen een kritisch detailonderzoek. De werken van een HARNACK, een LOOFS of een SEEBERG hebben de verdienste, dat zij grote banen trokken door nauwelijks ontgonnen gebied. Mede dank zij hun pionierswerk is over allerlei onderdelen het aantal monographieën geweldig toegenomen en bleek de ontoereikendheid en onjuistheid van hun grote schetskaarten. Wie nu een dogmageschiedenis wil schrijven, moet een materiaal beheersen, dat voor één mens niet meer te overzien is, of hij stelt zich bloot aan het risico, dat zijn bouwsel grondig en snel wordt afgebroken.

Moeten we er dus in berusten, geen omvattend handboek te bezitten, behalve die van rond 1900? De professoren M. SCHMAUS, J. R. GEISELMANN en H. RAHNER (deze trad in de plaats van J. LIESKE, na diens vroege dood), erkende deskundigen voor verschillende historische perioden, vatten het plan op, een grootse dogmageschiedenis van katholiek standpunt samen te stellen, en de uitgeverij Herder, met bewonderenswaardige moed hersteld van de oorlogsvernieling, heeft zich met de verwerkelijking ervan belast. Vier forse delen, ieder verdeeld in meerdere fascikels, zullen de geschiedenis, van de verschillende leerstukken beschrijven, en een vijfde band zal samenvattingen geven. Elk onderdeel wordt toevertrouwd aan een specialist.

Deze werkwijze heeft het evidente bezwaar, dat de onderdelen enigszins geïsoleerd worden, een bezwaar dat nooit geheel door kruisverwijzingen en samenvattingen te ondervangen is. Maar terecht hebben redacteurs en uitgever dit bezwaar aanvaard, in het besef, dat er anders menselijkerwijze geen hoop is om binnen afzienbare tijd een dogmageschiedenis samen te stellen, die aan de stand der huidige wetenschap beantwoordt. Wij wensen hun alle succes.

Voor de geschiedenis van de biecht zou nauwelijks een meer bekwaam en beter voorbereid bewerker te vinden zijn dan B. POSCHMANN, wiens meesterschap in deze materie wel blijkt uit de helderheid, waarmee hij in een betrekkelijk kort bestek de uiterst ingewikkelde geschiedenis van de praktijk en de leer van de biecht schildert. Ook die van de praktijk, omdat de biecht een kerkelijk instituut was, voordat zij onderwerp werd van een leer.

De behandeling valt uiteen in vier hoofdstukken: de christelijke oudheid, waarin de openbare boete overheersend, volgens POSCHMANN alleenheersend is, maar door juridische verstarring geleidelijk onmogelijk wordt (3-64), de vroege Middeleeuwen, waarin vanuit Ierland en Engeland de private biecht zich verspreidt over het Continent en de biecht de vorm aanneemt die wij nog kennen (65-82), de theologie van de biecht vanaf de vroegscholastiek tot aan Trente (83-103), tenslotte die van Trente en de latere eeuwen (104-111).

---

[1]) B. POSCHMANN, *Busse und Letzte Ölung*, Freiburg, Herder, 1951, 138 S., (*Handbuch der Dogmengeschichte*, herausg. von M. SCHMAUS, J. R. GEISELMANN, H. RAHNER, Bd. IV Fasz. 3), DM 10.20.

Een laatste hoofdstuk behandelt de geschiedenis der aflaten (111-123). Veel minder uitvoerig is de behandeling van het Laatste Oliesel (125-138).

POSCHMANN heeft een zeer juiste opvatting van de taak der dogmageschiedenis. Deze moet aantonen, dat de ontwikkeling van de leer een homogene is, maar tegelijkertijd ook de historische varianten in het licht stellen. Ook deze immers kunnen bijdragen tot het begrip van de latere leer, en vaak zullen zij de aandacht van de theologie vestigen op aspecten, die later op de achtergrond raakten, doch die voor een dieper en vollediger inzicht in de volle werkelijkheid waardevol kunnen zijn.

Zulk een aspect ziet POSCHMANN in de „pax Ecclesiae", de verzoening met de Kerk, die in de oudheid een allerbelangrijkste rol speelde, maar met het verdwijnen van de publieke boete uit het gezichtsveld raakte. Inderdaad schijnt het mij de grote verdienste van POSCHMANN's levenswerk, tesamen met XIBERTA dit moment van de oude biecht in het volle licht te hebben geplaatst; indien het immers essentiëel was voor de oudkerkelijke biecht, kan het ook nu niet geheel ontbreken, daar immers de ontwikkeling een homogene is (THOMAS beschouwt de *reconciliatio ad Ecclesiam* nog als een moment in iedere sacramentele vergiffenis van zware zonde: 4 *Dist.* 17 q. 3 a. 3 sol. 2 ad 3; sol. 3; sol. 5 ad 4). Zelfs wil ik eraan toevoegen, zonder daarop hier nader te kunnen ingaan, dat het moment van hun verhouding tot de uiterlijke Kerk een belangrijk aspect van alle sacramenten is, dat wezenlijk kan bijdragen tot het volledig begrip ervan. Wat de verhouding van de biecht tot de Kerk als zichtbare gemeenschap betreft, deze heeft POSCHMANN zuiver geformuleerd met de woorden: „Die sakramentale Kraft der Rekonziliation lag .... in dem Akt der Wiederaufnahme oder der Versöhnung mit der Kirche als solchem" (p. 79 cfr. p. 55). De uiterlijke verzoening met de Kerk is het sacramentele teken van de biecht[2]).

Helaas echter blijft hij deze formule niet trouw. Elders noemt hij met XIBERTA de verzoening met de Kerk het *res et sacramentum* van de biecht (p. 111), of ook nog het naaste doel ervan en het middel tot verzoening met God (ibid.), of vaker het formele en onmiddellijke effect van de biecht (p. 18, 31,85). Daarmee wil hij niet zeggen, dat het sacrament niet waarlijk de zonde voor God zou vergeven, maar hij insinueert er toch een scherp onderscheid mee tussen verzoening met de Kerk en vergiffenis bij God. Dit scherpe onderscheid evenwel heeft geen grondslag in de bronnen. Het argument, dat volgens verschillende oude schrijvers alleen God de zonden kwijtscheldt (p. 18, 31, 34), is niet steekhoudend. Ditzelfde wordt immers ook vaak van het doopsel of de Eucharistie gezegd, en nog de *Catechismus Romanus* spreekt aldus over de sacramenten in het algemeen (II 1 § 23). Dergelijke woorden betekenen niets anders, dan dat God de eigenlijke hoofdoorzaak van de sacramentele genade is, en de menselijke bedienaar en het uiterlijke sacrament slechts werktuig in zijn hand.

Hier had een nadere beschouwing van het wezen der Kerk een zuiverder inzicht kunnen geven. De Kerk is per identitatem uiterlijke en juridische gemeenschap èn genadegemeenschap. Daarom is de ritus van uiterlijke wederopname in de Kerk het sacramentele teken van het genadeherstel.

Een tweede gebrek in de beschouwing van POSCHMANN is, dat het begrip van wederopname in of verzoening met de Kerk, en het correlatieve begrip van excommunicatie niet voldoende genuanceerd worden. Ook de schrijver weet, dat onderscheidingen gemaakt moeten worden (p. 46 n. 11; p. 61), maar in de regel werkt hij met een massief excommunicatie- en reconciliatie-begrip. In de oude bronnen is excommunicatie uitsluiting van de Eucharistie, en omdat deze het sacrament van de eenheid der Kerk is, een daarmee gepaard gaande uitsluiting van de volledige gemeenschap met de Kerk. Maar deze uitsluiting uit de kerkelijke gemeenschap kent fundamenteel verschillende graden: de uitsluiting, waarmee onboetvaardige zondaars worden gestraft, en die ongeveer beantwoordt aan de huidige excommunicatie; de uitsluiting van degenen, die de kerkelijke boete aanvaard hebben, en die, hoewel van de Eucharistie uitgesloten, toch als leden der Kerk, zij het dode of zieke, worden beschouwd; en tenslotte de uitsluiting, waardoor iemand zich spontaan

---

[2]) Reeds in 1922 schreef A. D'ALÈS, naar aanleiding van een der eerste studies van POSCHMANN: „le ministère de la réconciliation s'exerce par l'octroi de la communion ecclésiastique" (RSR 12, 1922, p. 382).

gedurende enige tijd onthoudt van de Eucharistie om te boeten voor zijn zonden. Een juridische excommunicatie bestaat in dit laatste geval niet, en ook de reconciliatie heeft geen juridisch karakter. Maar toch kan er van reconciliatie wel sprake zijn. Als de boetvaardige zondaar zijn schuld voor de bisschop belijdt, en deze oordeelt met een *correptio* te kunnen volstaan, betekent dit oordeel een reconciliatie (sommige teksten spreken van een door de priester opgelegde tijdelijke excommunicatie, die geen openbare boete is: p. 61v).

Hierin zou ik de voorloper willen zien in de oudheid van de latere private biecht. POSCHMANN, die excommunicatie en reconciliatie te eng-juridisch ziet, verwerpt alle voorlopers in de oudheid van het latere instituut. Dan rijst toch een onoplosbaar historisch probleem, hoe namelijk de latere vorm de meer primitieve openbare boete zo snel en zonder belangrijke tegenstand heeft kunnen verdringen. Want zo dood, als POSCHMANN het voorstelt, was de openbare boete toch niet in alle kerken (bv. in die van Spanje).

Deze kritiek doet niets af aan de voortreffelijke kwaliteiten van POSCHMANN's studie, die een uitmuntende gids blijft in de verwikkelde geschiedenis der biecht[3]). Laten we hopen, dat de redacteuren van het *Handbuch* voor de overige delen even bekwame medewerkers vinden.

2. De enige hedendaagse auteur, die in kennis van de biechtgeschiedenis met POSCHMANN op één lijn kan worden gesteld, is GALTIER. Daarom is het verschijnen van een nieuwe (derde) druk van zijn handboek over de biecht[4]) van heel wat meer belang dan een herdruk van een willekeurig handboek. Want hier wordt op ongeëvenaarde wijze geheel het historisch materiaal verwerkt. De grijze auteur heeft zich moeite gegeven om ook nieuw gerezen kwesties te behandelen, zoals die over de groepsgewijze absolutie (p. 338), over de veelvuldige biecht (p. 448), over de mogelijkheid van voldoening voor de zonde (p. 421ss). Het hoofdstuk, dat de wezenstrekken der oudkerkelijke biechtpraktijk behandelt, is grondig omgewerkt (p. 110-157).

Het is verblijdend te constateren, dat GALTIER en POSCHMANN, die oude tegenstanders zijn, op vele punten tot dezelfde conclusies komen. Toch blijven er tussen hun visies belangrijke verschillen.

Ook GALTIER beseft, dat de reconciliatie met de Kerk en de opheffing der excommunicatie een belangrijke factor vormde in de oudkerkelijke biecht. De reconciliatie na de openbare boete is ook voor hem de sacramentele zondenvergeving (p. 224), zodat ook hij de theorie afwijst van sommige theologen, als zou aan de oplegging der openbare boete een sacramentele zondevergeving zijn voorafgegaan, zodat het openbare boete-instituut uitsluitend tot het forum externum zou hebben behoord. Maar hij is toch vooral geschrokken van de minder gelukkige formuleringen van een XIBERTA (p. 340s) en een POSCHMANN (p. 116 n. 2 geeft diens sententie niet geheel juist weer), zodat hij niet ziet welk een positief waardevol inzicht onder aanvechtbare formules schuil gaat. Bijgevolg doet hij geen poging om aan de verzoening met de Kerk in het geheel van zijn biecht-theologie de plaats te geven die haar toekomt.

Ook verzet zich GALTIER tegen POSCHMANN's opvatting, dat de christelijke oudheid niets

---

[3]) Enkele kleinere tekorten wil ik hier aangeven. Op p. 4 n. 5 zegt POSCHMANN, dat het *metanoia*-begrip bij PAULUS een geringe rol speelt. Heeft hij (en anderen) wel voldoende gelet op de samenvattingen van zijn missieprediking in de *Handelingen* (bv. 17/30; 20/21; 26/20)? Het is begrijpelijk, maar jammer, dat de Oosterse theologie van na 400 niet ter sprake komt; bij p. 61, waar de kloosterintrede als gelijkwaardige vervanging van de grote boete wordt beschouwd, zou een interessant onderzoek kunnen aansluiten naar het feit, dat in Oosterse opsommingen der sacramenten het *habitus sanctus* in de plaats van de biecht treedt (PS. DIONYSIUS, THEODORUS STUDITES, JOB JASITA, TIMOTHEUS II enz.). Bij de behandeling van de leer der vroegscholastiek komen de canonisten weinig tot hun recht. Het verwonderde mij, telkens verwijzingen te vinden naar het *Supplementum* van de Summa van THOMAS.

In de verwijzingen vielen mij enige drukfouten op: p. 35 r. 9 v.o. *In Jo. 37* hom. 1,1, in plaats van *In Ps. 37*. Op p. 88 r. 14 *I-II q. 133* in plaats van *q. 113*.

[4]) P. GALTIER S.J., *De Paenitentia tractatus dogmatico-historicus*. ed. nova, Romae, Pont. Univ. Gregor., 1950, 575 p.

kende, wat als voorloper van de private biecht kan worden beschouwd, tenzij de niet-sacramentele, ascetische belijdenis bij de zieleleider. Hij waarschuwt, dat de private biecht niet moet gedefinieerd worden vanuit de huidige praktijk, maar uit haar tegenstelling tot de openbare boete (p. 234ss). Deze laatste wordt niet zozeer gekenmerkt door het feit, dat de belijdenis, de satisfactie en de reconciliatie openbaar zijn, maar door de inlijving in de stand der boetelingen. Private biecht is dus een zondenvergeving door de priester, waarbij de paenitent niet onder de boetelingen wordt gerangschikt. Zo verstaan, lijdt het bestaan van een private biecht in de oudheid geen twijfel. Maar POSCHMANN antwoordt, dat de verzoening van ketters of van zondaars op hun sterfbed, toch kennelijk tot de openbare boete behoren, hoewel zij volgens GALTIER voorbeelden van private biecht zouden zijn (GALTIER p. 249, 254). Wat de verzoening der stervenden betreft, kan hij zijn mening met bewijzen staven: want als dezen genazen, waren zij verplicht zich aan de wetten van de openbare boete te houden (Conc. Nicaen. can. 13): hun verzoening werd dus beschouwd als een, noodgedwongen, inkorting van de openbare boete. Zelf wil POSCHMANN de private biecht beschrijven als die welke geheel buiten het forum externum ligt en uitsluitend in het forum internum voltrokken wordt (*Handb. d. DG.* p. 63). Maar hiertegen is weer te zeggen, dat een volkomen scheiding van forum externum en internum aan de oudheid vreemd is, zodat deze niet geschikt is om de aard der oudchristelijke boete te bepalen.

GALTIER betoogt dan ook terecht, dat ook de openbare boete niet uitsluitend tot het forum externum behoorde, maar dat bij het opleggen en afmeten ervan rekening werd gehouden met de subjectieve schuld, de geestelijke gesteltenis en de draagkracht van de paenitent (p. 239ss). Dus ging er aan het opleggen der openbare boete, zeker waar het niet-capitale en niet-publieke zonden betrof, een onderzoek vooraf, dat volgens huidige maatstaven tot het forum internum behoorde. Indien de biechtvader oordeelde, dat de schuld niet zo groot was, dat daarvoor openbare boete moest worden opgelegd, of dat deze in verband met de gesteltenis van de zondaar niet heilzaam zou werken, volstond hij met het opleggen van een tijdelijke uitsluiting van de Eucharistie of met een correptio. Deze, of volgens GALTIER (p. 256 n. 83) de daarop volgende *oratio super hominem*, was een sacramentele kwijtschelding der zonden. Ik zie niet in, waarom POSCHMANN het sacramentele karakter der correptio categorisch ontkent; komt het wellicht hier vandaan, dat hij daar geen reconciliatio kan zien, die hij immers te massief-juridisch opvat? Op dit punt zou ik dus de voorkeur geven aan GALTIER's opvatting, en in de correptio met de daaraan verbonden min of meer formele reconciliatie een voorloper willen zien van de private biecht.

3. Eén van de praktische moeilijkheden van de boetegeschiedenis is, dat de bronnen voor verschillende perioden uit verschillende landen stammen. Waar bij een praktijk als de biecht de plaatselijke vormen uiteenlopend kunnen zijn geweest, maakt dit feit de reconstructie der ontwikkeling enigszins problematisch. In één kerk echter kunnen we de ontwikkeling van de biecht vanaf de 4de tot de 8ste eeuw vrij nauwkeurig volgen. Het was dus een voortreffelijke gedachte van S. GONZALEZ om een monographie te wijden aan de biecht in de Spaanse kerk [5]). Te beginnen met de brief van CYPRIAAN over de twee gevallen spaanse bisschoppen, zet de auteur de gegevens uiteen van het Concilie van Elvira (41-63), van de vaders der vierde eeuw, onder wie een zo belangrijke figuur als PACIANUS (p. 67-85), van de talrijke concilies van de 6de en 7de eeuw en de liturgische boeken (89-121), van de grote auteurs van de 7de eeuw (125-130) en van de oude Spaanse Biechtboeken (133-154).

In Spanje schijnt het instituut der openbare boete niet dat verval te hebben gekend, waardoor het elders onmogelijk werd. Met de oude cultuur heeft ook de oude boetevorm er langer geleefd. De conciliaire voorschriften en de werken van een ISIDORUS maken niet de indruk, dat de openbare boete kwijnde. Daarentegen vraagt men zich af, of het *Paenitentiale* van Silo, wanneer het rond 800 verschillende lang-vergeten voorschriften van Elvira opnieuw gebruikt, niet kunstmatig het oude instituut ten leven wil wekken, zoals dat omstreeks dezelfde tijd ook in het Frankische rijk geschiedde.

[5]) S. GONZALEZ RIVAS S.J., *La Penitencia en la primitiva iglesia española*, Salamanca, Instituto S. Raimundo de Peñafort, 1950, 218 p.

Een van de bijzonderheden van het Spaanse boetewezen is, dat ook de clerus tot de openbare boete werd toegelaten (p. 56, 93). Verder dat, reeds op het Concilie van Elvira, voor sommige zonden een tijdelijke excommunicatie wordt opgelegd, die niet als paenitentia (canonica) geldt (can. 14), en zelfs voor woeker aanstonds vergiffenis (venia) gegeven wordt, als de paenitent beterschap belooft (p. 55). Vooral verrassend is het, dat in een preek, die VACCARI en meer aarzelend WILMART aan GREGORIUS VAN ELVIRA zouden willen toeschrijven (*PL* 30, 253), onderscheid gemaakt wordt tussen zware zonden, die „disciplina ecclesiasticae regulae et oratione purgantur", en „delicta modica", die „a sacerdote relaxantur". Deze gegevens wijzen erop, dat de Spaanse kerk reeds vroegtijdig een zondenvergeving door de priester kende, die geen paenitentia publica was.

Verschillende andere argumenten voor het bestaan van een private biecht zijn minder steekhoudend. Zoals wij zagen, is de vergiffenis op het sterfbed een nood-vorm van de openbare boete. Een ander argument wordt gezocht in teksten van verschillende concilies, die voorschrijven, dat wie in stervensgevaar publiek zware zonden beleden heeft, bij genezing van de clerus uitgesloten blijft, terwijl wie dat niet deed tot de clerus kan worden toegelaten. Tegenover de publieke belijdenis zou volgens GONZALEZ een geheime staan (p. 119s). De teksten wijzen echter m.i. op een andere verklaring: tegenover degenen, die zware zonden te belijden hadden, staan zij die, hoewel onschuldig (althans van zonden, die onder de plicht van openbare boete vielen), uit devotie de publieke boete op hun sterfbed aannamen; een gebruik dat in Spanje en Gallië in de 6de eeuw herhaaldelijk betuigd is. Bij eventueel herstel is deze laatste categorie van boetelingen niet van de clerus uitgesloten. Tenslotte wil de schrijver het bestaan van een niet-canonieke boete afleiden uit de strenge canones van Elvira, die voor sommige zonden ook op het sterfbed de communie weigeren. Hier zou men, meent hij, kunnen veronderstellen, dat wel zondevergeving gegeven zou zijn (p. 52-4). Een dergelijke veronderstelling lijkt mij volstrekt ongerijmd: dat iemand vergiffenis van zonde zou krijgen, terwijl de excommunicatie gehandhaafd blijft, is een gedachte die aan de oudheid vreemd is. Wel worden degenen, die in stervensgevaar de communio ontvingen, bij eventueel herstel nog van de Eucharistie uitgesloten, maar zij worden niet met de andere paenitenten op één lijn gesteld: volgens het Concilie van Nicaea mogen zij aan het gebed deelnemen (can. 13) en volgens het Concilie van Barcelona ontvangen zij niet de handopleggingen van de paenitenten (can. 8 *PL* 84, 607). Ook de twee teksten van ISIDORUS, die de auteur voor de private biecht citeert (p. 119), spreken m.i. niet over een sacramentele private biecht: de eerste (*Eccl. Off.* II 17, 6. *PL* 83, 802s) handelt wel degelijk over de openbare boete, terwijl de tweede met de boete voor lichtere zonden vermoedelijk de persoonlijke werken van boetvaardigheid bedoelt (*Sent.* II 18, 3 col. 621).

Uit deze verschillende studies blijkt dus wel vast te staan, dat de reconciliatie van de boeteling tevens sacramentele zondevergeving is. Maar over het bestaan van een private biecht naast de openbare boete heerst nog onzekerheid.

P. SMULDERS

Maastricht

BOEKBESPREKINGEN

Wilhelm R. Beyer. *Recht und Rechtsordnung. Eine Grenzziehung.* Meisenheim/Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1951, 15 x 22, 139 blz., ing. DM 9.20, geb. DM 11.50.

„Recht ist Gerechtigkeit erstrebende, mit Zwang durchsetzbare gesellschaftliche Ordnung". Deze definitie staat op de 124e blz. van het boekje. 120 voorafgaande pagina's spreken niet over Gerechtigkeit, en gaan er van uit, dat de grens tussen recht en alle andere maatschappelijke ordeningen voldoende is getrokken door de aan het recht eigen dwang. Behalve dat velen van mening zijn, dat dwang niet tot het wezen van het recht behoort, zegt het in ieder geval niets over de inhoud van recht. Menige andere ons meegedeelde waarheid, als b.v. dat recht alleen tussen mensen geldt, in een bepaalde ruimte en in een bepaalde tijd, dat er veel verschil bestaat tussen wat de verschillende mensen in de loop der geschiedenis tot recht hebben willen maken, dat men soms teveel dingen tot recht wil maken, dat men niet kan weten wat onrecht is als men niet weet wat recht is enz. enz., was ons reeds bekend, zij het in een niet zo geleerde vorm als hier voorgedragen. De Gerechtigkeit, die tenslotte als de zin, de bedoeling van het recht verschijnt, wordt volgens Schr. door iedere gemeenschap anders gedacht. „Je mehr Seiende in ihrem Miteinander-Sein die eine Idee der Gerechtigkeit auf einen konkreten Fall anwenden, desto „gerechter" wird diese Beurteilung." (p. 121). Hier hebben we wéér niets aan. Het is natuurlijk waar, dat het zeer veel van de opvattingen van de mensen en de omstandigheden waarin ze leven afhangt, wat ze rechtvaardig noemen en wat ze tot recht willen maken. Maar ze moeten er iets mee bedoelen, als ze zeggen: dit is rechtvaardig. Als dat telkens iets anders zou kunnen betekenen, dan doen we wijs niet meer over rechtvaardigheid te spreken; bedoelen ze er niet telkens iets anders mee, dan moet de wetenschap uitleggen, wàt ze precies bedoelen. Schr. doer dat niet. Hij was dan namelijk terecht gekomen bij iets, wat erg veel op natuurrecht" lijkt, en daar wil hij niets van weten.

Er staan toch intelligente beschouwingen in dit boekje. Het meest lezenswaard zijn die over recht en macht (112 vv.), recht en vrijheid (130 vv.) en recht en gratie (135 vv.), afgezien van de blunder, dat Gnade (= gratie) in de katholieke philosophie sinds Thomas van Aquine en bij Luther alleen maar bestaat in de bovenaardse Gnaden (= genade)-Ordnung.

P. Huizing

Alfred Voigt: *Geschichte der Grundrechte,* Stuttgart, W. Spemann, 1948, II, 5 x 19, 227 Blz., geïll., geb. DM 6.50.

In enkele hoofdstukken wordt ons bondig en nauwkeurig de ontwikkeling van het grondwettelijk recht geschetst. Dit overzicht over het ontstaan, de inhoud en de verwantschap van het grondwettelijk recht van Engeland, Amerika, Frankrijk, Duitsland, België, Italië, en de verdere meer moderne grondwetten sinds de eerste wereldoorlog, is uiterst leerrijk. Wat schr., die professor is aan de Rechtsfaculteit van Heidelberg, schrijft over de positie van de Kerk, de leer van Leo XIII, Pius XI, is zeer objectief en zelfs sympathiek geschreven. Jammer dat hij zich beperkte tot Rerum Novarum, Quadragesimo Anno en Mit brennender Sorge. Andere encyclieken als Immortale Dei en de verdere richtlijnen van Pius XII in zijn encycliek Summi Pontificatus, zijn Kerstboodschappen en andere redevoeringen hadden hier moeten besproken worden.

J. Beyer

F. Galtier S.J., *Le Mariage, Discipline orientale et discipline occidentale, La Réforme du 2 Mai 1949,* Beyrouth, Université St. Joseph, 1950, 17.5 x 24, XXIV + 458 blz.

Met grote belangstelling leest men dit eerste commentaar op het nieuw huwelijksrecht voor de Oosterse Kerken. Klaar, overzichtelijk en typografisch goed ingedeeld is dit boek een buitengewoon werkinstrument, zelfs voor de studie en interpretatie van het Latijnse Recht. Talrijke bronnen worden steeds aangegeven en over heel de stof wordt de vergelijking tussen de *Codex* en het Oosters Recht bijgehouden. Wettige gebruiken der verschillende Ritussen worden vermeld en besproken. Alle niet Franse teksten en citaten werden in het Frans vertaald, ook de nieuwe *canones* die oorspronkelijk in het Latijn gesteld zijn

wat de leesbaarheid van het hele werk verhoogt en het bruikbaar maakt voor alle priesters en leken van de verschillende Kerkgemeenschappen. In Appendix wordt het nieuwe Procesrecht kort aangegeven. De Westerse canonisten zal dit commentaar uiterst welkom zijn: de kleine varianten tussen de twee wetsteksten zijn zeer leerrijk en stellen een duidelijke vooruitgang vast op de tekst van de *Codex I. C.* Het is ook niet onwaarschijnlijk dat bij een mogelijke heruitgave van onze Codex deze wijzigingen zouden overgenomen worden. We betreuren alleen dat de uiteenzetting over de doeleinden van het Huwelijk zo kort is en de moderne moeilijkheden niet duidelijker aangeeft. Geen woord over de leer van de *causa motiva matrimonii, quae aliquomodo primaria dici potest.* Deze positie uit de Romeinse catechismus van het Concilie van Trente in *Casti Connubii* overgenomen, geeft een vollediger beeld van het Huwelijk en diens beleving. Een kleine onnauwkeurigheid willen wij aanstippen: bij de interpretarie van C. 64691, 3 op blz. 147 lezen we: *„Ils sont par le fait même du délit renvoyés de l'Ordre".* Deze wetsbepaling is ook toepasselijk op niet-exempten die eeuwige geloften aflegden. J. Beyer

Heinrich SCHARP, *Wie die Kirche regiert wird,* Dritte erweiterte Auflage, Frankfurt a/Main, Carolusdruckerei, Josef Knecht, 1950, 12 x 19.5, 128 blz., geïll., geb. DM 4.80.

Kort en bondig vulgarisatiewerk over het leven van Z.H. De Paus en de organisatie van de Romeinse Curie. Het werd blijkbaar geschreven ten behoeve van de bedevaartgangers van het Heilig Jaar. Het is rijk geïllustreerd en zeer keurig uitgegeven. J. Beyer

Vincentius J. HINES, *De coniugum separatione ac de civili divortio in iure canonico et in iure civili Statuum Foederatorum Americae Septentrionalis, (Pontificium Institutum Utriusque Iuris Theses ad lauream,* n. 62), Romae, Officium Libri Catholici, 1949, 16.5 x 24, 190 blz.

Latinisten zullen zich weemoedig afvragen waarom Sch. zijn proefschrift in het Latijn uitgaf. Daarbij komt een groot aantal drukfouten deze publicatie ontsieren en maken de lezing ervan tot een foltering. Na een korte maar klare uiteenzetting van de kerkelijke wetgeving over echtscheiding, handelt Sch. over de mogelijkheid om als katholiek een civiele echtscheiding aan te vragen of uit te spreken. In het derde en vierde deel worden resp. de civiele wetgevingen voor de verschillende Staten van Noord-Amerika bondig aangegeven en de middelen beschreven die in verschillende Bisdommen van Nederland en in het Aartsbisdom Chicago worden aangewend om onder Katholieken het toenemend aantal echtscheidingen te beperken. Al is dit werk vrij nuttig als documentatie; toch brengt het weinig of niets nieuws op wetenschappelijk gebied. Alleen signaleren we dat Sch. de toelating kreeg om de causae motivae van het Responsum van 6 Aug. 1906 te publiceren. Bij dit Responsum gaf het H. Officie voor het eerst de toelating om een civiele echtscheiding aan te vragen en te bepleiten. Het Responsum zelf was voor het eerst door Gasparri gepubliceerd in zijn De Matrimonio van 1932. J. Beyer

Th. VLAMING — L. BENDER O.P., *Praelectiones iuris matrimonii ad normam Codicis iuris canonici,* Bussum, Paul Brand, 1950, 4e ed., 15.5 x 24, XX + 574 blz.

Het is natuurlijk te begrijpen, dat Prof. Bender het „Nederlandse" karakter van Vlamings werk heeft laten varen, door de speciale verwijzingen naar plaatselijk recht te schrappen, „ut opus esset magis adaptatum usui omnium hominum et scholarum praecipue illarum quae Romae habentur ubi studentes ex toto mundo confluunt"; niettemin is het daardoor voor het Nederlandse seminarie minder aangewezen geworden. Overigens alleen in dit opzicht. De uiteenzetting zelf — en de druk — heeft aan overzichtelijkheid en helderheid veel gewonnen, en het werk is veel meer volledig. Men vindt er echter niet veel in, wat bij de lessen over het huwelijksrecht als „pastoraal" dient behandeld te worden, wat voor een seminariehandboek een gevoelig gemis is. Op p. 259 vv. vindt men een uitgebreid Corollarium „de vero sensu c. 97 § 1", waar Schr. zijn reeds in de Ephemerides Iuris Can. gepubliceerde mening, dat de affinitas uit *ieder* huwelijk ontstaat, met sterke bewijzen staaft. In navolging van meerdere gezaghebbende auteurs legt Schr. de nadruk op de betekenis ook buiten missiegebieden van can. 1125 (p. 505 v.), waarmee ook de praktijk haar voordeel kan doen.

P. Huizing

Dr C. DE CARLO M.I., *Ius religiosorum,* Doornik, Desclée en Co, Société de saint Jean l'Evangéliste, 1950, 12.5 x 20, 650 blz., ing. 150 Frs, geb. 190 Frs.

Dit tractaat „De Religiosis" is een meesterwerkje van klaarheid en bondigheid. De zeer paedagogische wijze waarop de stof wordt ingedeeld en uiteengezet, zal het boek in handen

brengen van alle professoren, en ook studenten aan de faculteiten van Kerkelijk Recht zullen het zeer graag gebruiken. Voor het universitair onderwijs hadden we een meer historisch exposé gewenst. Bibliographie en fontes zijn onvoldoende aangegeven. Schrijver heeft gemeend dat het nuttig was de wetgeving voor de verenigingen van gelovigen in dit werk op te nemen, daar vele religieuzen zich met deze genootschappen bezig houden. De algemene wetgeving der Derde-Orden houdt nochtans theoretisch geen verband met het algemeen Recht der religieuzen. Alleen practische redenen hebben schrijver dus tot deze samenstelling gebracht. Het scholion over de „Instituta Saecularia" is in dit boek helemaal overbodig, tenzij men het hele werk betitelt : „De Tribus Statibus perfectionis tractatus canonicus".

J. Beyer

Heinrich KELLER S.J. — Oswald von NELL-BREUNING S.J., *Das Recht der Laien in der Kirche*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1950, 12 x 19, 94 blz., ing. DM 1.80.

Sinds lang had Pater Keller dit werkje ontworpen : ziek en uitgeput moest hij zijn vele nota's aan zijn medebroeder P. von Nell-Breuning toevertrouwen. Deze heeft het opstel herschreven en aldus vorm gegeven aan de vele voorbereidende studies van de geleerde canonist. Dit boekje komt te gelegener tijde, nu de leken „mondig zijn geworden in de Kerk" en onder leiding der laatste Pausen zich bewust worden van hun eigen zending. Reeds wordt een *„théologie du laicat"* ontworpen ; vele leken zijn in de „Instituta Saecularia" opgenomen en doen er aan intens apostolaat ; op ascetisch gebied wordt er ten behoeve van hen heel wat gepubliceerd. Niet zelden heeft men moeten horen dat op juridisch gebied de leken tegenover een *„Priesterrecht"* kwamen te staan, waarin amper enkele canones aan de leek werden toegewijd. Verschillende canonisten, zowel in Frankrijk als in Duitsland hebben reeds gezegd, hoe onjuist deze voorstelling was. Een dergelijk overzicht wordt ons hier aangeboden, verrijkt nochtans met een meer algemene studie over de plaats en de rol van de leek in de Kerk. Uit het verdere onderzoek van de Codex blijkt dat de leek heel wat rechten en plichten heeft : het huwelijksrecht en het recht der Ouders worden hem uitsluitend toebedeeld ; de rechten van peter en meter ; het genootschapsrecht ; het administratief recht der kerkelijke goederen en het nu wat verouderd patronaatsrecht staan in vele opzichten tot hem in betrekking. Proces- en strafrecht gelden even goed voor hem als voor de clerici. Laten we hierbij noteren dat het grootste aantal kloosterlingen en kloosterzusters „leken" zijn ! Men moet nochtans toegeven dat bij een mogelijke heruitgave van de Codex de leken een heel wat formelere behandeling zouden verdienen : hun deelname aan het apostolaat en de organisatie van de K.A. naar de richtlijnen van Pius XI en van Pius XII zouden reeds een heel wat positiever aspect geven aan onze lekenwetgeving. Wellicht zou nu een behandeling van de betrekkingen tussen Kerk en Staat minder aanstotelijk of „Staatsgevaarlijk" zijn dan in 1918, en zouden richtlijnen betreffende het politiek leven van de leek en het handhaven van de rechten der Kerk kunnen gegeven worden. Enkele canones zouden zijn lidmaatschap in de Kerk moeten vastleggen en grondprincipen van zijn houding bepalen. Meteen zou dan ook klaar en duidelijk uitkomen dat de leek er niet is om onderdanig te blijven, passief en louter receptief te staan tegenover de Hiërarchie, maar dat zij, naar het woord van Pius XII, „de Kerk zijn" („Essi sono la Chiesa") ; dat ze een zending te vervullen hebben, en zelfs deelnemen aan het leerambt der Kerk (cc. 1333-1335 *„piorum laicorum"*). Met recht en rede mogen we verhopen dat zulke publicaties een nieuwe wetgeving : *De Laicis* voorbereiden.

J. Beyer

Caesar ZERBA, *Commentarius in Decretum „Spiritus Sancti Munera" de confirmatione administranda iis, qui ex gravi morbo in mortis periculo sunt constituti editum a S.C. de Disciplina Sacramentorum*, Romae, 1947, 11 x 16, 104 blz.

Idem, *Explanatio instructionis „Sacrosanctum" seu de normis a parocho servandis in peragendis canonicis investigationibus antequam nupturientes ad matrimonium ineundum admittat (can. 1020) a S.C. de Disciplina Sacramentorum editae die 29 mensis iunii 1941*, Romae, 1950, 17 x 24, 89 blz.

Van deze twee commentaren, beide van de hand van Mgr. C. Zerba, Subsecretarius van de S.C. de Disc. Sacr., is het eerste in ons land reeds zozeer bekend dat het geen verdere aanbeveling behoeft. Het is geschreven kort na het verschijnen van het decreet „Spiritus Sancti Munera" en zal daarom met de latere decreten moeten worden aangevuld ; het behoudt echter zijn waarde. Het tweede commentaar (op de instructie omtrent het canoniek huwelijksonderzoek) is, voor zover wij weten, in onze streken weinig bekend. Het bevat behalve de volledige tekst van genoemde instructie een zorgvuldige uitleg van de afzonderlijke punten en een reeks decreten en instructies die op de behandelde materie betrekking

hebben (o.a. de instructie van de S.C.S. Officii „ad probandum obitum alicuius coniugis" en de decreten van deze Congregatie omtrent de communisten mede in verband met het huwelijk). De deskundigheid van de gezagvolle schrijver geeft aan dit commentaar een bijzondere waarde voor alle canonisten en moralisten. Maar ook voor de pastoors, die in de praktijk voortdurend met deze instructie te maken hebben, biedt het een kostbare bron van inlichtingen juist voor moeilijker gevallen. Van harte aanbevolen.

A. van Kol

Dr Otto SCHOELLIG, *Die Verwaltung der Heiligen Sakramente unter pastoralen Gesichtspunkten*, Dritte erweiterte Aufl., Freiburg in Br., Herder, 1946, 15 x 22, 456 blz., geb. DM 11.50.

Voor priesters en studenten in de Theologie is deze vrij uitgebreide studie over de moraaltheologie der Sacramenten niet alleen een klaar memento van de klassieke leer maar een waardevolle inleiding op pastoraal gebied. Ieder probleem wordt toegelicht met een korte, goed uitgekozen bibliografie van Latijnse of Duitse publicaties.

J. Beyer

Mgr. Dr W. M. J. KOENRAADT, Prof. Mr J. C. P. OOMEN, Prof Dr L. J. W. SMIT, *Verklaring van de Katechismus*, I, 's-Hertogenbosch (L. C. G. Malmberg), 1951, 16 x 24.5, XII + 292 blz., f 8.90, (geb. f 11.40).

Wij kunnen niet anders dan onze oprechte blijdschap uitspreken over deze geheel nieuwe „Potters". Want ook al zijn er de laatste jaren meerdere boeken verschenen, waarin het dogma op schone en bevattelijke wijze aan de gelovigen wordt voorgesteld, dit feit heeft er alleen maar toe bijgedragen om het verlangen naar een geheel nieuwe bewerking van de onmisbaar geworden „Potters" te versterken. Hiervan nu ligt het eerste deel voor ons. En wij zijn schr. dankbaar voor deze nieuwe bewerking. Het werk richt zich niet tot vaktheologen. Het heeft daarom weinig zin de inhoud te confronteren met vak-theologische disputen. Er is ruim rekening gehouden met de ontwikkeling der theologische wetenschap. Wel menen wij, dat wat al te weinig aandacht is besteed aan de ontwikkeling van het dogma in de officiële uitspraken van het kerkelijk leergezag. Ter illustratie: over de leer der H. Kerk aangaande het dogma der H. Drievuldigheid lezen wij enkel: „Het is vervat in haar symbola, met name in het Symbolum Athanasianum, waarin zij uitvoerig alle aspecten van eenheid en drievuldigheid in God beschouwt; en ten overvloede definieerde zij enkele punten op het vierde Lateraans Concilie (1215)." Dit is toch wel wat erg mager. Wij hopen, dat ook deze nieuwe „Potters" zijn weg zal vinden naar de bibliotheken van onze zielzorgers, en evenals de oude op den duur nergens zal ontbreken.

S. Trooster

Kirchliches Handbuch, Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands, herausgegeben von Dr Franz GRONER, Band XXIII: 1944-1951, Köln, Verlag J. P. Bachem, 15 x 22.5, VIII + 421 blz., geb. DM 19.50.

Eindelijk is de „Amtliche Zentralstelle für kirchliche Statistik des kath. Deutschlands" (Köln, Marzellenstrasse 32) in staat om het bekende jaarboek uit te geven van de R.K. Kerk in Duitsland. Na een accuraat beeld van de centrale organisaties in Rome, het H. College der Kardinalen, de Pauselijke Congregaties, Tribunalen, Officies en Commissies, de volledige lijst der vertegenwoordigers van de Pauselijke Stoel bij de verschillende Staten en de diplomatieke vertegenwoordigers in Rome, de centrale huizen van de voornaamste kloosterorden en -congregaties, komt een zo volledig mogelijk overzicht van de Duitse Kerk, hare hiërarchie, hare werken, tijdschriften en verenigingen. Daar met de oorlog hierin veel veranderd werd, zorgden de uitgevers voor de meest preciese détails (adressen, bestuurorganen en centrale bureaux). Prof. Dr Nik. Hilling uit Freiburg geeft een kort résumé van al de nieuwe kerkelijke rechtsbepalingen samen met de belangrijkste rechtsverordeningen en jurisprudentiële uitspraken van de Duitse Staat. Op een statistisch overzicht over de wereldmissionering volgen uitvoerige statistische tabellen over het Duitse school- en hogeschoolwezen. Specialisten behandelen een keuze uit de belangrijkste katholieke werken, als voor de Duitsers in het buitenland, het apostolaat bij de vrouwen, de vluchtelingen uit het Oosten. Ten slotte komen belangrijke statistieken over de bevolkingstoestand in Duitsland, de priester- en kloosterroepingen, de huwelijken en echtscheidingen, begrafenissen en dopen, bekering tot en afval van de Kerk. Ten slotte geeft een appendix uitvoerige tabellen waarin de voornaamste pastorale gegevens werden opgenomen en geordend naar de verschillende dekenaten van de Duitse R.K. Kerk. Een echt werk van Duitse degelijkheid en accuratesse.

P. Fransen

ALBERT MAGNI, *Opera omnia,* T. XXVIII : *De Bono,* primum ediderunt H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer et W. Kübel, Monasterii Westfalorum in aedibus Asschendorff, 1951, 22.5 x 33, XXXII + 329 blz., ing. DM. 67.—, geb. halfleder DM. 80.50, en halfperkament DM. 82.—.

In 1931 werd door de toenmalige Kardinaal Schulte het *Albertus-Magnus-Institut* in Keulen opgericht en onder de leiding geplaatst van Dr Bernhard Geyer, Professor aan de Universiteit te Bonn. Als opdracht ontving het Instituut de voorbereiding van een nieuwe, critische en volledige uitgave van de werken van de H. Albertus de Grote. De uitgave van Jammy van 1651, gereproduceerd door Borgnet in 1890-99, waarmee de medievisten zich tot nogtoe moesten tevreden stellen, voldeden geenszins aan de eisen van de huidige wetenschappelijke arbeid. Het Keulse Instituut heeft zich onmiddellijk aan het werk gezet en wist een dertigtal specialisten tot zich te trekken. In de moeilijkste en hachelijkste omstandigheden werd er doorgewerkt, en na twintig jaar voorbereidende arbeid verschijnt thans het eerste van de veertig in quarto delen, waarin de critische tekst van de volledige werken van Albertus Magnus zal bestaan. De uitgevers hebben psychologisch een goede greep gedaan met als eerste werk het tractaat of, zo men wil, de quaestio disputata *De Bono* te publiceren. Van dit werk gaf H. Kühle de eerste quaesties uit in het Florilegium Patristicum van Geyer en Zellinger (fasc. 36 van de reeks, Bonn, 1933), maar voor het overgrote gedeelte bestond het alleen in een tiental handschriften. — *De Bono* is eigenlijk het laatste deel van de reeds gedrukte *Summa de creaturis,* die de quaestiones disputatae *De quattuor coaequaevis* en *de homine* omvat. Deze drie schriften samen vormen de neerslag van het onderricht door Albertus te Parijs gegeven van 1245 tot 1248. *De Bono* is belangrijk vooral omdat hier de Ethica van Nicomachos van Aristoteles voor de eerste maal rechtstreeks wordt gebruikt als basis voor de ethica der Scholastiek. De kennis van Albertus m.b.t. deze Ethica was nog maar fragmentair en onvolmaakt ; hij beschikte immers nog niet over de volledige vertaling van Grosseteste noch a fortiori van die van Willem van Moerbeke. Daarom is dit werk zo belangrijk voor de geschiedenis van de invloed van het Aristotelisme op het middeleeuwse denken.

De uitgave beantwoordt aan al de wetenschappelijke eisen, die aan dergelijke publicaties worden gesteld. Na een korte *Praefatio* over de geschiedenis van het Instituut, zet Prof. Geyer in de *Prolegomena* de methodologische beginselen uiteen, volgens dewelke *De Bono* werd bestudeerd en uitgegeven. Het werk bevat vijf tractaten, verdeeld in quaestiones en articuli : Tr. I *De bono in genere* (ed. H. Kühle); Tr. II *De fortitudine* en Tr. III *De temperantia* (ed. C. Feckes); Tr. IV *De prudentia* (ed. B. Geyer); Tr. V *De iustitia* (ed. W. Kübel en Fr. Heyer). Zoals gebruikelijk in dergelijke uitgaven vindt de lezer onder de tekst in twee kolommen eerst het critisch apparaat en daaronder de juiste verwijzingen naar de bronnen. Het critisch apparaat van het eerste artikel bevat al de varianten van al de handschriften, zodat men zich een idee kan vormen van hun onderlinge verwantschap. Verder worden alleen de belangrijke varianten opgenomen. Verschillende Indices besluiten deze uitgave. Eerst wordt de lijst gegeven van al de schriftuurplaatsen, die in *De Bono* voorkomen. Uit de *Index auctorum,* die over de zestig namen telt, blijkt hoe Albertus als de twee voornaamste bronnen van zijn werk Aristoteles en Augustinus heeft benut. Tenslotte vinden we een verzorgde *Index rerum.*

De uitgevers van *De Bono* hebben een grote dienst bewezen, niet alleen aan al wie zich voor Albertus de Grote en het middeleeuwse denken interesseert, maar ook aan de thomisten, die in dit werk, op een betrouwbare tekst, als een eerste schets en een bron zullen kunnen bestuderen van de thomistische quaesties over het goede, over de zedelijke deugden, over het natuurrecht en over de wet.

F. De Raedemaeker

Hans Heinz HOLZ, *Jean Paul Sartre, Darstellung und Kritik seiner Philosophie,* Meisenhein/Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1951, 16 x 24, 139 blz.

Men kan niet ontkennen dat Sartre voor zijn werk L'Être et le Néant veel van de problematiek uit Heideggers' Sein und Zeit heeft overgenomen en — wat men ook niet vergeten moet — in persoonlijke reflexie heeft voortgezet. Juist dit persoonlijk doordenken is bij Heidegger zelf op verzet gestuit. Holz schaart zich aan de zijde van zijn landgenoot, die herhaaldelijk in zijn latere geschriften zijn teleurstelling uitte over wat Sartre van zijn philosophisch denken heeft gemaakt. Terwijl Heidegger van meet af aan een echte zijnsleer beoogde, blijft er bij Sartre slechts een soort Anthropologie over, een mensenbeeld zó, dat hij zijn existentialisme een humanisme kan noemen. Ten onrechte draagt dan ook het werk van Sartre als ondertitel : een poging tot een phaenomenologische ontologie. In feite heeft hij de ontologie verloochend. Het grootste gedeelte van dit eenvoudig uitgegeven maar degelijk werkje bestaat uit een rustige, systematische uiteenzetting van de

philosophische leer van Sarrte. De kritiek is bondig en dikwijls zeer raak. In een „Anhang" laat de schrijver zijn gedachten gaan over de uitingen van het existentialisme in de literatuur.

H. Geurtsen

Paul FELDKELLER, *Das unpersönliche Denken*, Walter de Gruyter & Co., 1949, 16 x 24, 416 blz.

Geïnspireerd of althans stellig geleid door eenzelfde denkhouding waarin C. G. Jung zijn leer over het bewuste een onbewuste denken ontwikkelde, geeft Feldkeller in dit keurig uitgegeven werk een psychologie — wij zouden, vanwege de verabsolutering van deze psychologie visie zelfs willen spreken over een philosophie — van de geschiedenis of van het wereldbeeld, dat de mens, min of meer geleid door de kracht van het onpersoonlijke denken dat hem bezielt, in de lange loop der tijden van zichzelf gemaakt heeft en geleefd. — Het bewuste leven van het „ik" wordt gedragen door het onbewuste van het „zelf", door grondideeën die niet door de mens actief bezeten worden, maar de mens zelf in bezit hebben. Wat de werkelijkheid van deze ideeën dan wel is, daarover weten wij niets. Maar duidelijk is, dat het zich bewust maken van deze niet dan groot voordeel kan hebben voor de *ware* persoonlijkheid. Is niet juist het op de achtergrond raken van deze dragende grondstructuren, van deze ideeële diepten, de reden van alle kunstmatige pragmatisme onzer dagen ? — Men moet bewondering hebben voor de rijke eruditie van de auteur en tevens voor zijn grote synthetische kracht. Bijzonder verrassend is de juistheid waarmee de schrijver catholica weergeeft, telkens wanneer deze ter sprake komen. Dit laat immers zo vaak, vooral ook in dergelijke groot-opgezette werken van andersdenkenden, veel te wensen over. De vraag is tenslotte of de schrijver het pragmatisme dat voortspruit uit een te eng rationeel, collectivistisch en tegelijk individualistisch bewustheidsdenken, waarin de mens zijn eigen bedenksels najaagt zonder zich te laten leiden door de diepere, religieuze lagen van zijn eigen wezen, uiteindelijk overwint. Ons inziens zal de mens, zolang dit in hem aanwezige „zelf" geen transcendente, de mens zelf overstijgende werkelijkheid is, zelf zijn „zelfheid" bepalen. Eerst in de aanvaarding van eigen leven uit de handen van een Schepper wordt de door Feldkeller zelf zo vurig verlangde overwinning van de op louter eigen voordeel en nut beluste mens overwonnen.

H. Geurtsen

Frederick COPLESTON S.J., *A History of Philosophy*, vol. II : *Mediaeval philosyphy : Augustine to Duns Scotus*, (*The Bellarmine Series*, XII), London, Burnes Oates & Washbourne, 1950, 22 x 14, 614 blz., geb. 25 sh.

Dit tweede deel van de geschiedenis der wijsbegeerte van P. Copleston, professor van de geschiedenis der wijsbegeerte aan het Heytrop College der Engelse Jezuieten, zal zonder twijfel met dezelfde bijval onthaald worden als het eerste deel. Naast de degelijke werken van Gilson in Frankrijk en Sassen in Nederland, om maar deze beide te noemen, biedt het op zijn beurt een uiterst overzichtelijke en toch grondige uiteenzetting van de middeleeuwse wijsbegeerte vanaf Augustinus tot en met Duns Scotus ; Ockham en het hele Nominalisme wordt om de omvangrijkheid van de stof naar een volgend boekdeel verwezen. Naast slechts summaire overzichten van de Patristiek en de M.E. in hun geheel, is de auteur — met reden — bij voorkeur langer blijven verwijlen bij enkele grote figuren, die hij dan grondiger heeft uitgetekend : Augustinus, Scotus Eriugena, Bonaventura, Thomas van Aquino en Duns Scotus. Een werk, dat ten zeerste én aan de leraars én aan de studenten dient aanbevolen.

J. De Munter

Etienne GILSON, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, vert. Rainulf Schmücker, Herder, Wien, 1950, XVI — 468 blz., 24 x 15, DM 18.—.

Vertaling van Gilsons bekende Gifford Lectures welke onder de titel „L'esprit de la philosophie médiévale" in 1932 verschenen en in 1944 werden herdrukt. De vertaler laat de uitvoerige teksten der noten weg, maar behoudt de tekstverwijzing die hij bovendien met duitse literatuur aanvult. De indeling deed het boek sterk aan overzichtelijkheid winnen.

J. Nota

Joseph MARÉCHAL S.J., *Le Point de Départ de la metaphysique*. Cahier V, *Le Thomisme devant la Philosophie Critique*, 2ième ed., L'Edition Universelle, Bruxelles 1949, 625 blz., 250 B. frs.

De grote verdienste van P. Maréchal is het als eerste de gelijkheid of analogie van pro-

bleemstelling tussen het thomisme en de critische philosophie te hebben aangetoond. Voor velen nog zonder resultaat, maar voor een groeiend aantal ook wel met succes. Men leert achter de zozeer verschillende woorden en samenhangen de gelijkheid der problemen te ontdekken. Om niet misverstaan te worden, moest hij in 1925 dit werk met de uiterste zorgvuldigheid en met een ontwapenende welwillendheid van heel lange uitweidingen en talloze herhalingen voorzien. Nadat hij ten minste in zover zijn doel bereikt had, dat de orthodoxie van de leer niet meer in twijfel getrokken werd, was veel hiervan overbodig geworden. Hij had dan ook het plan de inhoud opnieuw te bewerken in een sterk verkorte uitgave. Een ver gevorderde leeftijd en een zwakke gezondheid hebben dit plan verijdeld. En zo kon men na zijn dood niets anders doen dan een nieuwe uitgave bezorgen van het lange werk, aangevuld met een enkel artikel, verschenen in de Revue Neo-scolastique de Philosophie van 1938, waarin P. Maréchal zijn critici een kort antwoord geeft. Iedere scholastieke filosoof, die zich het werk wil besparen om door lange en diepgaande studie uit de bronnen de gelijkheid van probleemstelling zelf te ontdekken, moet dit werk gelezen en bestudeerd hebben. Eerst dan kan hij met de filosofen van de tegenwoordige tijd en de alweer ver achter ons liggende verleden tijd op voet van gelijkheid praten.

P. de Bruin

E. J. Dijksterhuis - C. Serrurier - P. Dibon - H. Pos - J. Orcibal - C. L. Thijssen-Schoute - G. Lewis, *Descartes et le cartésianisme hollandais, Études et documents*, Éditions françaises d'Amsterdam — Presses univ. de France, A'dam-Parijs, 1950, XII + 308 blz., Frs. 680.

Door een zeer gelukkige samenwerking van fransen en nederlanders is dit boek ontstaan als eerste publicatie van het „Institut français d'Amsterdam". De bijdragen zijn van verschillend karakter, zoals de titel reeds aangeeft. Sommige behandelen direct Descartes, andere het cartesianisme na Descartes in de Republiek. Hierdoorheen kan men weer een onderverdeling maken tussen meer speculatief gerichte studies omtrent de eigenlijke philosophie en artikelen vooral rijk aan interessant documentatiemateriaal. Onder de documenten vindt men een onuitgegeven brief van Descartes aan Huygens, van 4 December 1649. Als geheel een waardig herdenkingsboek voor het sterfjaar 1650.

J. Nota

R. F. Beerling, *Uren met Sjestow*, Hollandia, Baarn, z.j., 13 x 19, 198 blz., geb. f 4.90.

Bloemlezing uit Leo Sjestows werken voorafgegaan door een uitstekende inleiding. De fragmenten zijn vrnl. uit: „Kierkegaard et la philosophie existentielle" en uit „Auf Hiobs Waage". Een inhoudsopgave hebben wij zeer gemist.

Wa. C. Schallenberg-van Huffel, *Uren met Huizinga*, Hollandia, Baarn, z.j., 13 x 19, 203 blz., geb. f 4.90.

Deze bloemlezing uit Huizinga schijnt ons minder geslaagd. De samenstelster heeft de voortreffelijke bedoeling vooral fragmenten te geven uit minder gelezen en minder bekende werken, maar de wijze waarop dit verwerkelijkt wordt in soms zeer korte stukken, aaneengevoegd door een commentaar, doet ons de grote lijn verliezen. Een inhoudsopgave had hier wellicht nog steun kunnen geven, maar zij ontbreekt. De beschouwingen van Huizinga over M.E.-se wijsbegeerte zouden hier en daar met vraagtekens moeten worden voorzien.

J. Nota

F. J. Tonnard, A.A., *Précis de philosophie en harmonie avec les sciences modernes*, Tournai, Desclée & Cie, 1950, 13 x 20, VIII + 1792 blz., frs 250.—, geb. frs 290.—.

Het hier aangekondigd werk is een zeer opvallend hand- of beter leer-boek der wijsbegeerte. Neemt men kennis van de inleiding dan kan gemakkelijk de gedachte opkomen: 't is een wijsgerig boek dat slechts voor een bepaalde klasse van leerlingen in de wijsbegeerte bestemd is, nl. voor franse seminaristen, die zich voorbereiden voor de theologie en tevens voor het tweede gedeelte van het baccalaureaat. Maar neemt men kennis van de inhoud, dan stelt men vast, dat het voor allen die in de thomistische wijsbegeerte belangstellen of haar moeten onderwijzen, van veel nut kan zijn. De redenen hiervan zijn, dat de schrijver — reeds zo bekend als auteur van: Précis d'histoire de philosophie — blijkt een oorspronkelijk denker te zijn, die van oudsher gestelde problemen op eigen wijze doordenkt, die op nieuwe wijze zijn argumenten naar voren brengt, die actuele vraagstukken opwerpt, die verband legt tussen wijsbegeerte en de nieuw opgekomen wetenschappen van psycho-

logie, sociologie en economie, die de opbouw van de gehele wijsbegeerte, de rangschikking en ordening der vraagstukken hernieuwt. Hij blijkt tevens over een uitgebreide en gedegen eruditie te beschikken, die echter dienstbaar wordt gemaakt aan de speculatieve vraagstukken der wijsbegeerte. Het boek werkt daarom inspirerend en suggestief; het kan voor een gezonde hernieuwing van de traditionele leer een te waarderen bijdrage leveren. Bovendien kan het goede diensten bewijzen, omdat, naast een algemene bibliographie in den beginne, een afzonderlijke bibliographie — waarbij opvalt hoe deze franse schrijver meermalen nederlandse werken vermeldt — ieder hoofdstuk begeleidt. Het beveelt zich ook aan wegens zijn duidelijkheid, de handige verwijzing, aan den voet der bladzijden, naar vroegere plaatsen die verondersteld worden, in 't algemeen door paedagogische kwaliteiten. Hieraan zij ten overvloede toegevoegd, dat de oplossing der vraagstukken steeds gegeven wordt volgens de scholastieke leer in 't algemeen en die van het thomisme in 't bijzonder.

Zal het werk in alle delen aan iedereen voldoen? Natuurlijk niet. Een wijsgerig leerboek heeft noodzakelijk zijn eenzijdigheden. Ook komen in dit boek dat bijna 1800 bladzijden telt, argumenten voor die men liever door andere vervangen zou willen zien; de bibliographische opgaven zijn niet volledig, ja kunnen niet volledig zijn. Maar hierop behoeven we niet in te gaan. Tot enkele algemene opmerkingen beperken we ons. Vooreerst de verwijzingen naar Thomas' werken hadden uitvoeriger moeten zijn; ze beperken zich in de meeste gevallen tot enkele plaatsen van de Summa theologica. — Vervolgens, hoe lofwaardig ook het pogen is om tussen wijsbegeerte en andere wetenschappen verband te leggen, een scheiding tussen beide moet gehandhaafd blijven; en het komt ons voor dat meermalen vraagstukken die tot de empirische psychologie, economie of sociologie behoren, bij de wijsbegeerte betrokken zijn. Wellicht is dit gebeurd om practische redenen, n.l. om de studenten voor wie dit leerboek allereerst bestemd is, voor hun baccalaureaatsexamen voor te bereiden; maar theoretisch lijkt ons dit wegdoezelen van de grenzen niet juist. — Op een ander punt kan men van den schr. van gevoelen verschillen. Zoals hij in zijn voorwoord zegt, heeft hij actuele problemen willen behandelen, en aan problemen die in middeleeuwen actueel waren, en in de handboeken nog een ruime plaats innemen, weinig aandacht verleend; ze werden ofwel weggelaten ofwel zeer kort besproken. Een standpunt dat op het eerste gezicht ieders instemming moet hebben: we moeten de wijsbegeerte actueel maken, en daarom de eigentijdse, niet de vroegere problemen in studie nemen; ze behoren in de geschiedenis der wijsbegeerte uiteengezet te worden. Nochtans zo eenvoudig als deze kwestie van methode — want daartoe moet zij herleid worden — is zij niet. Vele vroegere problemen, niet alleen der middeleeuwen, maar ook der oude grieken, zijn de eeuwige problemen waarmee de mensheid worstelt; hoe zouden zij in een gedegen leerboek der wijsbegeerte weggelaten of slechts een zeer summiere behandeling mogen vinden? Bovendien, verwijst men voor de vroegere meningsverschillen naar de boeken die de geschiedenis der wijsbegeerte behandelen, dan trekt men een scherpe scheiding tussen de wijsbegeerte en de geschiedenis der wijsbegeerte. Is die scheiding te rechtvaardigen? O.i. niet. Want om in de wijsbegeerte onderlegd te worden, draagt de oplossing der geschiedkundige problemen veel bij, of is zelfs noodzakelijk. We kunnen dus zeggen: vroegere problemen hebben niet alleen betekenis voor de geschiedenis der wijsbegeerte, maar ook voor de wijsbegeerte zelf. Ten slotte, ze geven dikwijls inzicht om de huidige problemen op te lossen, die van de eerste veelal weinig blijken te verschillen, althans in de kern der zaak. — Vatten we het bovenstaande samen: we hadden gaarne gezien, dat aan de geschiedenis der wijsbegeerte wat meer recht, aan de andere wetenschappen wat minder recht was geschied.

L. Steins Bisschop

Jos. de Vries S.J., *Logica, cui praemittitur Introductio in Philosophiam,* (*Institutiones Philosophiae Scholasticae,* Pars I), Friburgi Brisgoviae, Herder, 1950, 15.5 x 24, X + 181 blz., geb. DM 8.—.

Als inleiding tot de wijsbegeerte gebruikt P. de Vries hoofdzakelijk een systematische methode, d.w.z. dat hij verkiest aan te tonen b.v. hoe de wijsbegeerte verschilt van de andere wetenschappen (nl. door haar *universeel* karakter) (cap. II) en wat men moet denken over het probleem van een christelijke wijsbegeerte (cap. VI), liever dan een lang historisch overzicht te geven van de verschillende wijsgerige pogingen. Zijn logica behandelt de traditionele Aristotelische leer van de concepten, het oordeel en het syllogisme; ze besluit met een tamelijk uitvoerig hoofdstuk over de ceremonies en het verloop van een „circulus" of „disputatio scholastica". Elke paragraaf is rijk voorzien van bibliographische gegevens en voor wat de logica betreft van aangepaste voorbeelden. Over de moderne logica zegt de auteur niets, omdat hij vindt dat de Aristotelische logica nuttiger is voor de wijsbegeerte. O.i. kan men deze reden betwijfelen.

M. De Tollenaere

Karl JASPERS, *Introduction à la Philosophie*, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, Paris, Librairie Plon, 1950, 13 x 19, 235 blz.

Jeanne Hersch, die reeds meerdere werken van Karl Jaspers op zeer correcte en elegante wijze vertaalde, heeft ook diens „Einführung in die Philosophie" voor het frans sprekende taalgebied toegankelijk gemaakt. De helderheid van gedachten en de eenvoud van taal waarin dit meesterwerkje van Jaspers uitmunt, is in de vertaling behouden gebleven. Zoals wel duidelijk is, biedt deze inleiding meer een inleiding in de philosophie van Karl Jaspers dan wel in de philosophie in het algemeen. De gehele Jaspers met zijn fundamentele inzichten komt ons in dit boek, dat ook uitmunt door paedagogische kwaliteiten, voor de geest te staan. Het is naar onze mening niet alleen een inleiding maar evenzeer een meesterlijke samenvatting van Jaspers' denken.

H. Geurtsen

Hans-Eduard HENGSTENBERG, *Autonomismus und Traszendenzphilosophie*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1950, 13 x 21, 476 blz., linnen, DM 12.80.

Men kan zich slechts dan met een anders gericht philosophisch denken vruchtbaar confronteren, wanneer men het niet voortijdig het woord ontneemt maar het alle kansen geeft om, zolang als maar mogelijk is, zijn positie staande te houden. Deze loyale houding ten opzichte van alle moderne vormen van autonomisme, waarin de auteur alle richtingen samenbindt die een wereldbeeld en een werkelijkheidsverklaring zonder beroep op God voor mogelijk houden, stelt hem in staat om ons te laten zien, tegen welke prijs en door welke ontrouw aan de werkelijkheid dit absoluut op zich gesteld wereldbeeld slechts mogelijk is. Vooral wordt aan het begrip van de zin, de intentionaliteit, het zingevende en zinhebbende, grovelijk te kort gedaan. Denkt men dit begrip ten einde door, dan is de affirmatie van een transcendente en persoonlijke God onontkoombaar. Een eerste deel van dit weldoordacht werk brengt ons de analyse van dit begrip als fundament voor het Godsbewijs, dat evenwel eerst in het vierde deel gegeven wordt. Het tweede deel is weer als het ware een voorbereiding op het derde deel. Want terwijl in dit deel de autonome wereldbeschouwingen besproken worden, geeft de auteur eerst de voorwaarden aan, onder welke een wereld zonder God mogelijk is. Hij krijgt zo gelegenheid om de voornaamste kategorieën van de autonome en de op God-gerichte philosophische denkhouding te bespreken. — Hengstenberg is in zijn eigen stellingname erg exclusief. Terwijl de Godswegen langs oorzakelijkheid en participatie niet te bewandelen zijn, en ons niet over de begrensheid van de wereld heen tillen, is het enige geldige bewijs slechts te geven langs de zin der wezens. Maar buit men het begrip van zin en intentionaliteit en finaliteit zelf wel voldoende uit, wanneer men slechts besluit tot een Goddelijke zingever zonder verder acht te slaan op de vraag of God zelf wellicht niet de laatste zin is der dingen? Wij twijfelen niet aan de geldigheid van het gegeven bewijs, maar wij menen dat de metaphysieke volheid van het zinbegrip nog niet tot zijn recht gekomen is. En wij menen, dat een verdieping op dit punt ook gevolgen zal hebben voor de oorzakelijkheidsopvattingen van de auteur.

H. Geurtsen

Dr S. U. ZUIDEMA, *Nacht zonder dageraad. Naar aanleiding van het atheïstisch en nihilistische existentialisme van Jeau-Paul Sartre*, T. Wever, Franker, 38 blz., f 1.50.

Deze rede is gehouden bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar namens de Stichting Bijzondere Leerstoelen Calvinistische Wijsbegeerte aan openbare universiteiten en hogescholen aan de Rijksuniversiteit te Utrecht op Maandag 12 April 1948. Het is de redenaar niet gelukt een korte en heldere confontratie van de philosophie van J.-P. Sartre en van de Calvinistische philosophie van Dooyeweerd te geven. Het betoog is onoverzichtelijk en verward. Alleen op het einde, waar het materialistisch existentialisme van Sartre met het meer spiritualistisch existentialisme van Heidegger en Jaspers vergeleken wordt, is de draad beter te volgen.

P. de Bruin

Nicolai HARTMANN, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, 2. Aufl., Meisenheim am Glan, Hain, 1949, 16 x 24, 484 blz.

Deze zeer omvangrijke studie, — de sluitsteen van een nieuwe en authentieke ontologie — werd door Schr. voorbereid in een eerste band, *Zur Grundlegung der Ontologie*, en voltooid in een derde, *Die Aufbau der realen Welt, Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. Deze nieuwe ontologie moet bestaan in wat Schr. noemt de „Modalanalyse", een soort reflexie op de aloude bekende „modi" (de drie positieve: noodzakelijkheid, werkelijkheid, mogelijkheid, en de drie negatieve: toevalligheid, niet-werkelijkheid, onmogelijkheid). Met deze studie bedoelt de schrijver niet een modale logica; hij wijst er integen-

deel herhaalde malen op, dat deze modi zo maar niet naast elkaar kunnen gezet worden, zoals in modale logica's nog al eens gebeurt. Maar wanneer men de noties van de modaliteiten voldoende exact preciseert, zijn ze eigenschappen van het werkelijke ding, en is de studie van deze noties feitelijk de sluitsteen van de ontologie. Men ontdekt daarin dat werkelijkheid en niet-werkelijkheid de grond-modi zijn, waarnaar noodzakelijkheid en mogelijkheid, en respectievelijk onmogelijkheid verwijzen; de toevalligheid bekleedt een speciale plaats, omdat ze door haar eigen aard de verwijzing naar werkelijkheid of onwerkelijkheid opheft. Een belangrijk deel van het boek bestaat dan in een bewijs van de wetten, die deze modi of hun onderling verband beheersen, o.m. de paradoxale stelling (waarvoor Schr. een eerste uitdrukking vindt bij de Megarici) dat hetgeen reëel mogelijk is, ook reëel bestaat en reëel noodzakelijk is. Het ware te lang om de waarde van deze bewijzen hier te onderzoeken; ze hangen evident af van de betekenis die men geeft aan „reëel mogelijk" en „reëel noodzakelijk". Maar juist deze betekenis (vooral die van de mogelijkheid) maakt o.i. deze nieuwe ontologie onaanneembaar. Wanneer men de mogelijkheid ontologisch stelt tegenover de werkelijkheid, is ze o.i. uiteraard een eigenschap van het ding in zover het *voorgesteld* wordt in de toekomst, en in deze betekenis is het mogelijk *niet bestaand* (quod non est, sed potest esse). De *potentia* die in de Aristotelische philosophie daaraan beantwoordt, maar niet die mogelijkheid zelf is, is ook niet de caricatuur van de mogelijkheid zoals ze door HARTMANN terecht gewezen wordt, maar een als zodanig voor ons verstand onbereikbaar „principe" dat we in het ding moeten veronderstellen om zijn eigenschappen te verklaren. Deze *potentia* verwijst *dynamisch* (men denken aan de Griekse term *dunamis)* en teleologisch naar een *actus* waarvan we de werkelijkheid ervaren. Daartegenover heeft de ontologie van HARTMANN het nadeel de realiteit zo te versnipperen in statische eigenschappen, dat men niet meer inziet, waarop het verband, dat in de modale wetten bewezen wordt, eigenlijk steunt.

M. De Tollenaere

Rev. D. Emmanuel GISQUIERE, Abbas Averbodiensis et in Abbatia quondam Metaphysicae lector, *Deus Dominus, Praelectiones Theodiceae*, Vol. I: *De Dei existentia, De Dei essentia et attributis entitativis*, Vol. II: *De divinis operationibus*, Paris, Beauchesne, 1950, 14 x 23, 495 en 511 blz.

Deze „natuurlijke theologie" van Z. H. de Abt van Averbode is volgens het klassieke schema opgebouwd: een traktaat over het bestaan van God, gevolgd door de stellingen over Gods natuur en Gods eigenschappen, over zijn immanente akten en tenslotte over zijn handelingen naar buiten. Het is een uitgebreide cursus met uitstekende kwaliteiten. De problemen worden zeer methodisch behandeld, de status quastionis brengt de lezer uitvoerig op de hoogte van de actuele stellingen en discussies. In de voetnota's vindt men een zeer rijke bibliographie, en talrijke goed gekozen citaten (in verschillende talen) in de tekst brengen in onmiddellijk contact met de meest bekende voorstanders van de verschillende opinies. De schrijver verdedigt de traditionele thomistische stellingen, en waar een controverse de thomisten verdeelt neemt hij doorgaans beslist positie. In de prima via verzaakt hij aan de locale beweging als uitgangspunt; hij verwerpt het argument uit de possibilia en de eeuwige waarheden; alsook de apodictische waarde van het eudemonologisch en het deontologisch argument. De natuur van God ziet hij terecht en geheel thomistisch in het ipsum Esse; op minder gelukkige wijze, naar onze mening, weerlegt hij het pantheïsme vanuit de zuivere akt en zijn onveranderlijkheid, en niet, zoals Thomas, onmiddellijk uit zijn enkelvoudigheid; met een zeer vaste metaphysische consequentie verdedigt hij de thomistische stelling, dat een „creatio ab aeterno" op zichzelf mogelijk is; hij verdedigt Gods kennis van de futura contingentia, en in het dispuut over de concursus divinus verwerpt hij beslist de praemotio physica; de manier waarop de goddelijke natuur het middel is voor de kennis van de futuribilia kan, zo meent hij, o.i. terecht, door het menselijk verstand niet worden gekend. Dit tractaat bezit niet de dialectische gedrongenheid van het bekende boek *Dieu, son existence et sa nature* van R. Garrigou-Lagrange, waarvan de 11de uitgave eveneens zo pas verschenen is, maar het overtreft het in soepelheid en in rijkdom aan informatie.

F. De Raedemaeker

Gennaro DI GRAZIA, *Dall' Universo a Dio*, Casa editrice Dott. Antonio Milani, Padova, 1950, 128 blz., lire 1000.

Deze tweede band in Carmelo Ottaviano's wijsgerige collectie verscheen met de uitdrukkelijke bedoeling, zoals blijkt uit de ondertitel, om de „malaise" van de moderne gemoederen vanuit de crisis in het hedendaagse denken te diagnoseren. Geen wetenschappelijke wijsbegeerte wordt hier dus geboden, doch hoge en tevens aangename vulgarisatie met cultuur-

philosofische inslag. In vogelvlucht, niet zelden diepzinnig, soms oppervlakkig, maar altijd briljant, voert de lichtgeschoeide gedachte u uit de tweespalt tussen stof en geest, langs de voorlaatste atoomtheorie, door de ontwikkeling van het moderne denken heen vanaf Descartes tot J. P. Sartre, over de „philosophia perennis" der neo-scholastiek tot voor het besluit: de terugkeer tot God kan niet meer uitgesteld, indien wij nog hoop willen hebben op redding (p. 128). Wordt de Noordelijke lezer soms uit zijn lood geslagen door wonderlijke zetfouten, ontoereikende referentie van alleszins prachtige citaten, en andere intuïtieve eigenschappen van het Zuidelijke brio, toch zal hij onder de indruk komen van de grootse en meteen praktische synthese, die bij een prettige wijze van voorstellen getuigt van een open inzicht en een ongemene levendigheid van geest. Gennaro di Grazia hoort bij de neo-thomisten die er op uit zijn om „op het aloude blazoen de nieuwe parels, die in het moderne denken te vinden zijn, zorgzaam in te leggen" (p. 100).

A. Poncelet

Albert Burloud, *De la psychologie à la philosophie,* Paris, Librairie Hachette, 1950, 238 blz.

Dit werkje is een poging om de afstand tussen psychologie en wijsbegeerte, die volgens de schrijver steeds groter wordt, te overbruggen. Burloud wil aantonen, hoe de psycholoog in zijn onderzoek noodzakelijk op werkelijkheden stoot, die met de psychologische theorieën niet te verklaren zijn. Een lofwaardig streven ongetwijfeld, maar niet over de hele lijn geslaagd. Want een dergelijke opzet eist niet alleen een grondige kennis van de psychologie, maar ook van de wijsbegeerte, en deze laatste kennis is bij Schr. uitermate gebrekkig. B. is zeer belezen, maar mist de nodige philosophische crisis, zodat hij van vele systemen en denkers het een en ander overneemt, zonder tot een bevredigende synthese te komen. Met name komt de scholastiek er bijzonder slecht af: afwijzing van het hylemorphisme, — van de klassieke godsbewijzen, die vervangen worden door een eigen bewijs. En of de schrijver in staat is zijn beweringen over God (âme du monde) van pantheïsme vrij te houden, valt op zijn minst genomen te betwijfelen.

W. Couturier

Jan Hislop, O.P., *The Anthropology of St. Thomas. (The Aquinas society of London. Aquinas Paper no. 13)*, Oxford, Blackfriars, 1950, 14 x 22, 10 blz., 1 sh.

The Aquinas Society heeft ten doel interesse aan te kweken en te bevorderen voor de leer van S. Thomas. Het lidmaatschap staat open voor eenieder die zich op philosophisch terrein beweegt. Uit de voordrachten van de maandelijkse zittingen wordt twee of driemaal in het jaar een keuze gedaan van de meest opvallende lezingen, die dan in groter aantal gedrukt worden om de vraag van het publiek tegemoet te komen. Hislop belicht het integrale mensenbeeld van S. Thomas, in tegenstelling met de opvattingen van Hobbes en Locke.

H. Geurtsen

Manfred Thiel, *Versuch einer Ontologie der Persönlichkeit*, 1. Band: *Die Kategorie des Seinszusammenhanges und die Einheit des Seins*, Berlin, Springer-Verlag, 1950, 17 x 25.5, XXIII + 635 blz., geb. DM 29.70.

Al schijnt de hoofdtitel enigszins te wijzen op een soort *Einzelabhandlung* over de persoonlijkheid, toch was het de auteur veeleer te doen om een heel philosophisch systeem uit te bouwen, dat in drie zware boekdelen zijn afronding zal vinden. Uit een paar voetnota's kunnen we opmaken dat de twee volgende delen resp. zullen heten *Philosophie der Unmittelbarkeit* en *Philosophie der Gegenwärtigkeit*. Laten we maar dadelijk zeggen, dat de auteur het er niet op aangelegt heeft „es dem Leser leicht zu machen. Das Buch wirbt nicht. Sowohl den Philosophen wie den Theologen wurde es redlich schwer gemacht" (p. IX). Over de indruk, die de theologen zullen hebben, kan ik moeilijker oordelen, maar zeker zal de philosoof, die zich door deze 600 zwaargeladen bladzijden heen gewerkt heeft, maar weinig lust meer overhouden om bovenstaand gezegde tegen te spreken. Verder is het wellicht niet zonder gevaar dit eerste boekdeel reeds afzonderlijk te willen beoordelen, want aangezien de philosophie „ein Denken im Ganzen" is, „so wird vorausgesetzt, dass der erste Band der Ontologie nur mit dem folgenden Bande deutlich wird in dem, was er meint" (p. VIII). — Dit belet nochtans niet dat reeds vanaf de Inleiding die een rechtvaardiging der aangewende methode is, de ontegenzeggelijke waarde van dit volumineuze werk alsmede zijn tekorten vrij duidelijk in het licht treden: een strenge dialectische bouw der gedachte, die enkel in een algehele *Zusammenhang* van al het zijnde de enige verklaring wil zoeken, maar die anderzijds onbewimpeld betoogt dat „das Zusammenschliessende zugleich Aufhebung der Gegenständlichkeit" (43) behoort te wezen, met als keerzijde dezer zelfde

houding, dat het Ene — als zijnde de allesomvattende werkelijkheid — enkel „das gänzlich Bestimmungslose" (45) kan zijn, zuivere functie, zou men kunnen zeggen, waarin en waardoor alles is wat het is, doch die zelf buiten haar functionaliteit geen onafhankelijke zelfheid bezit. Binnen deze wezensopvatting ontvouwt zch de zin van het menselijk bestaan als een bevrijdend „Hinaussein über alles Seiende" maar „im Sein" en „zu allem Seiende und zu allen Dingen" (46), met één woord als een eindeloos te voltrekken transcendentie, die zich nochtans — niettegenstaande al haar *Entschlossenheit* — toch binnen een zeer menselijke beslotenheid te verwerkelijken heeft. Heel het boek staat trouwens zeer sterk onder invloed van Jaspers.

In een eerste deel, *Der Seinszusammenhang und das Problem von Raum und Zeit,* worden, uitgaande van een analyse van het denken, de kategorieën van *ruimte* en *tijd* bestudeerd en, als overgang tussen beide, het phenomeen der *genese.* Met een bewonderenswaardige dialectische vaardigheid baant de auteur zich een weg door de talrijke vragen, die zich in de philosophische verlenging van mathesis, microphysica en biologie stellen. Aan de moderne philosophie sedert Kant verwijt hij, dat zij het probleem der ruimtelijkheid geheel aan een verabsolutering van de tijd heeft opgeofferd, daardoor evenmin voor deze tijd zelf nog een bevredigende verklaring vindend. Reeds Hegel heeft zich aan een „Eskamotierung des Raumproblems" (93) schuldig gemaakt. Ook tegen Heidegger, bij wie — als gevolg van een zelfde grondfout — „der Mensch aus der Gegenwart herausgestürzt (ist), dreiphasig ungegenwärtig, ohne den ruhigen Grund in der Gegenwart zu haben" (317), wordt uitdrukkelijk stelling gekozen. Binnen Heidegger's vertijdelijking van het bestaan, zo betoogt de auteur, wordt alle mogelijkheid tot „schöpferisch echter bleibender Gestaltung" weggenomen en blijft alleen een „scheitern auf Grund eigener Bodenlosigkeit" over (369). Of echter de eigen stelling van de auteur ons redden zal uit de Heideggeriaanse ondergang is een andere kwestie, daar toch ook volgens hem het geestelijk bestaan meer met het *niet-zijn* vertrouwd is dan met het *zijn,* in een zeer *negatieve* distanciëring tegenover de stoffelijke substantie haar oorsprong heeft en het begrip van een *geestelijke substantie* „eine monströse Konzeption" genoemd wordt (361). Deze zelfde overdreven negativiteit hecht zich ook aan het *Welt*-begrip en niet minder aan de Godsidee: God is tenslotte niets anders dan „die über den Menschen selbst hinausliegende Einheit des Menschen": Hij is dat wat voor de mens, in zijn ontmoeting met het zijn, het „Zusammenschliessende" is, maar dan als uiterste mogelijkheid. Wel is de mens pas gans mens in het vereren van God; maar deze vereerde God mist alle kenbaarheid: „Ich bete an .... Torheit zu fragen, ob man auch wüsste, was man anbetet, und ob man auch recht wüsste wie und nach welchem Glauben. Es zu wissen und zu meinen schon, ist Abfall und Götzendienst" (248). God is enkel als „Begegnung" bestaande: „Er ist nie getrennt und für sich" (527).

In een tweede deel, *Moralität und Persönlichkeit,* ontwikkelt de auteur — doorheen een kritiek op Kant, Scheler en Nicolai Hartmann — wat men zou kunnen noemen een algemene ethiek: zoals het philosopheren een ontmoeting is van het zijnde onder de vorm van een wereldoverwinnend denken, zo moet de morele daad bestaan in de verwezenlijking van een persoonlijkheidsideaal door een wereldoverwinnende, allesomvattende en heroïsche liefde, waardoor de mens, bij wijze van *Selbstbestimmung* (383), het zijnde aanvaard „in unendlicher Begegenung" en eveneens zichzelf aanvaardt als zichzelf gedurig overstijgend in een „Hinaussein über alles Sein", maar tevens binnen een beamende gekeerdheid tot dit zijn, „jenseits aller Zeit" maar toch „ganz Gegenwart" (613), en dit in een verwerkelijking waarin noodwendigheid en vrijheid zich met elkaar paradoxaal verzoenen. Ook hier blijft het steeds de grote bekommernis van de auteur om aan de greep van een objectiverend denken te ontkomen. Dit brengt hem dan ook in een o.i. onoplosbare moeilijkheid om voor de verwerkelijking der persoonlijkheid nog „jene Rationalität zu bewahren, die einerseits die nihilistische Zersetzung und Pervertierung — die hij aan Sartre verwijt — wie anderseits .... eine Erstarrung verhindert, die zur Despotie eines kirchlichen Dogmas führt" (610). Of ook de eerste dezer „klippen" vermeden wordt, is intussen uiterst twijfelachtig. — Ofschoon men natuurlijk de fundamentele ontologische perspectieven van dit boek afwijzen moet, toch zal men er talrijke bewustzijnsanalysen en behandelingen van meer partiële problemen in vinden — o.m. een interessante philosophie der ruimtelijkheid — die getuigen van een helder inzicht en een diepe gedachte.

L. Vander Kerken

Joannes B. SCHUSTER S.J., *Philosophia Moralis in usum scholarum,* (Institutiones Philosophiae Scholasticae, auctoribus pluribus Philosophiae Professoribus in Collegio Pullacensi Societatis Jesu, Pars VII), Friburgi Brisgoviae, Herder, 1950, 15 x 24, XV + 228 blz., geb. DM 8.50.

Het was een goed idee van B. Schuster om de bekende *Philosophia Moralis* van V. Ca-

threin — waarvan Schuster zelf enkele van de talrijke edities verzorgd heeft — eindelijk door een nieuwe *Philosophia Moralis* te vervangen. Ofschoon heel wat van Cathrein's gedachte wordt overgenomen, heeft toch het geheel een nieuw en ook een frisser uitzicht gekregen : de typographische voorstelling en de indeling hebben veel gewonnen, een aantal verouderde kwesties werden weggelaten, minder belangrijke tot juiste proporties gereduceerd, terwijl andere, meer actuele en acute vraagstukken ingelast of uitvoeriger en moderner behandeld werden ; ook werd een uitgebreide bibliographie bij de verschillende hoofdstukken gevoegd. Zodat deze nieuwe moraalphilosophie Cathrein op een waardevolle wijze vervangt en men moeilijker onder de klassieke handboeken iets beters zal vinden.

L. Vander Kerken

Bernhard HAERING, *Das Heilige und das Gute, Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug*, Krailing vor München, Erich Wewel Verlag, 1950. 12.5 x 21. 316 blz., geb. DM 9.80.

Is ware moraliteit mogelijk zonder godsdienst ? Staat de godsdienstigheid, als een eigen phenomeen, buiten alle morele bekommernis ? Gaat misschien de ene in de andere op ? Of worden beide door essentiële verhoudingen verbonden ? Ziedaar de aspecten waaronder de auteur het probleem van het *goede* en het *heilige* behandelt. — Na een heldere en accurate beschrijving der voornaamste bestanddelen der godsdienstige en morele activiteit, gaat de auteur na wat Nicolai Hartmann, Kant, Schleiermacher, Emil Brunner, Rudolf Otto en Max Scheler over de verhouding van religie en moraal hebben gedacht. Dit kritisch exposé heeft hem intussen geleidelijk nader bij zijn eigen oplossing van het probleem gebracht : zowel moraliteit als religie hebben een reële eigenheid, waardoor zij niet tot elkaar te reduceren zijn, maar anderzijds kan toch de moraliteit haar ware essentie en haar volkomen zin pas verwezenlijken in de mate waarin zij zich openstelt voor het heilige en zich onder de religieuze houding subsumeren laat, zoals ook de godsdienstigheid pas waarachtig wordt wanneer zij de ganse mens omvat. — Ook het aspect der zelfvolmaking, dat eigen is aan de morele streving, wordt geenszins door de religieuze houding uitgesloten, doch ontvangt binnen deze houding een nieuwe, een absolute urgentie, daar toch de open toegekeerdheid naar God de hoogste volkomenheid uitmaakt van de mens als mens. Het speciale gezichtspunt waardoor de moraal tot een religieuze moraal en de godsdienst tot een daadwerkelijke ethische bezieling wordt, zonder dat nochtans de grenzen tussen beide worden uitgewist, vindt de auteur in een „Ethik der Nachfolge", die meteen de gevaren van een gesloten zelfvolmaking alsmede de oppositie van formalisme en legalisme, van autonomie en heteronomie in de eenheid van een *gehoorzame liefde* overwint. Zonder twijfel is dit boek een vruchtbare studie over een kwestie, waarvan het belang wel niet betwist zal worden.

L. Vander Kerken

Josef GOLDBRUNNER, *Individuation. Die Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung*, Krailling vor München, Erich Wewel, 1949, 12.5 x 21, 217 blz., ing. DM 6.20, geb. DM 7.20.

Een zeer bevattelijke voorstelling van Jung's dieptepsychologie. Vooral wat Jung van Freud en Adler onderscheidt — analyse van het collectieve bewustzijn, *persona* en *anima*, de archetypen en vooral het *Individuations*-proces waardoor de mens zijn eigenlijke zelfheid moet terugvinden — wordt zeer helder uiteengezet, eveneens hoe Jung aan de eenzijdigheid van zijn beide voorgangers heeft weten te ontkomen. Een tweede deel wijst op de fundamentele tekorten van Jung's systeem : het al te hypothetische van enkele van zijn psychologische begrippen en vooral het gesloten psychologisme waaraan heel zijn opvatting laboreert en waardoor tenslotte Jung's methode niet tot een definitieve en authentieke ontluiking der ware persoonlijkheid voeren kan. Althans wanneer deze methode zichzelf niet overschrijdt in een gerichtheid naar een objectieve waarheid. Alleen blijft deze alleszins juiste kritiek nogal nucleair en lijkt ze een beetje van buiten af toegevoegd. Tenslotte onderzoekt de auteur, die tenvolle het geniale van Jung's ontdekkingen erkent, hoe de methode der dieptepsychologie, in een katholiek perspectief, aan vele gevallen van opvoeding en zielzorg dienstbaar kan gemaakt worden, en toont hij hierbij overtuigend aan hoe het religieus aspect van het bewustzijn — waaraan Jung zelf zo'n uitzonderlijk belang hecht in het veroveren der ware menselijke zelfheid — niet door een louter psychologische integratie tot zijn recht kan komen, maar wel door een algehele en oprechte realisering van het geloof, als objectieve religieuze verhouding.

L. Vander Kerken

CAHIERS LAENNEC, *Vocation et affectivité*, Déc. 1950, n. 4, Paris, P. Lethielleux, 18 x 23, 47 blz.

De titel van dit cahier is die van de eerste bijdrage erin, van de hand van Dr Cahen-

Salabelle. Behalve deze vrij wazige uiteenzetting, krijgen wij nog een paar bladzijden over Conversion et psychose door Dr Weitbrecht en een verdedigend antwoord van de Cahiers op een insinuerend schrijven van Prof. Gemelli.

A. Snoeck

F. A. Heyn en J. J. Mulckhuyse, *Vorderingen en Problemen van de Parapsychologie*, Delft, Waltman, 1950, 16 x 24, 103 blz.

Bij gelegenheid van het 30-jarig bestaan van de Studievereniging voor Psychical Research wil dit keurig uitgegeven boekje ons een indruk geven van de parapsychologie, zoals deze zich in de laatste jaren heeft ontwikkeld. In deze materie kan men de kritische zin, die de Schrijvers aan de dag leggen, alleen maar loven. Twee opmerkingen: 1. Doet de hier aangenomen exacte natuurwetenschappelijke houding, losgemaakt als ze is van elk metaphysisch a-priori, niet noodzakelijkerwijze tekort aan de interpretatie der verschijnselen? 2. Uit het niet-geslaagde hfdst. 5. (Beginselen van een theorie) blijkt zonneklaar, dat samenwerking met de wijsgerige psychologie, ja met de theologie, voor de parapsychologie als theorie van vitaal belang is.

F. Malmberg

E. Welty O.P., *Herders Sozialkatechismus; ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort*, I. Bd., 1er Hauptteil, Grundfragen und Grundkräfte des sozialen Lebens, Freiburg, 1951, 15 x 23, XIV + 336 blz., geb. DM 16.50.

Zonder de kennis en de beleving van de christelijke zedenleer in het sociale leven, wordt geen enkele maatschappelijke kwestie duurzaam opgelost. Op de vraag hoe wij die zedenleer in de concrete situaties moeten toepassen, wil pater Welty een gedetailleerd antwoord geven. Hij heeft zijn boek op de eerste plaats bedoeld als een handleiding voor docenten. Daarvan getuigen behalve het voorwoord, de vraag-en-antwoord methode, de toelichtingen en de voorbeelden. Na een Inleiding over de verhouding van de verschillende sociale wetenschappen t.o.v. elkaar, behandelt de schrijver in deze eerste band de verhouding individu-gemeenschap, de grondbeginselen van het gemeenschapsleven, de sociale rechtvaardigheid en de sociale liefde.

Het boek dwingt respect af voor het geweldige werk dat hier werd verzet. Dit mag ons echter niet weerhouden om twee critische bemerkingen te maken, en wel t.a.v. de practische bruikbaarheid en de leerstellige inhoud. Wat betreft het eerste kan de vraag gesteld worden: ne quid nimis? Voor docenten aan middelbare scholen, seminaries en sociale cursussen, en niet in het minst voor predikanten moet gevreesd worden dat zij in dit boek „door de bomen het bos niet meer zullen zien" en het bijkomstige niet van het belangrijke zullen weten te scheiden. Bovendien is de terminologie en de uitdrukkingswijze dermate „wetenschappelijk", dat — zeker voor de Nederlandse docent — omzetting in een meer begrijpelijke taal noodzakelijk is. Wat betreft de leerstellige inhoud mogen wij ons beperken tot de uiteenzetting over de verhouding individu-gemeenschap, welke voor dit boek — zoals voor iedere sociale ethiek — van centrale betekenis is. Het valt te betreuren dat de schrijver zich niet heeft kunnen losmaken van de opvatting door hem reeds in 1935 in zijn boek „Gemeinschaft und Einzelmensch" naar voren gebracht. Wie de gemeenschap definieert als een „Einheit der Beziehung" (p. 59), heeft zich op voorhand reeds een standpunt gekozen van waaruit hij de werkelijkheid van het gemeenschapsleven niet meer inzichtelijk kan maken, tenzij hij zichzelf voortdurend corrigeert. Tot dit laatste ziet pater Welty zich dan ook herhaaldelijk gedwongen: ook hier blijkt de natuur sterker dan de leer! Zo b.v. als gezegd wordt dat de gemeenschap „Eigenwert" heeft (p. 80), „natürliche Rechte" heeft (p. 196), een „eigenständige Wirklichkeit" is (p. 229). Door het boek loopt als een rode draad het voortdurende pogen om de rechten van de menselijke persoon tegenover de gemeenschap veilig te stellen, en omgekeerd de rechten van gemeenschap te verdedigen tegenover de individuen. Dit zou niet nodig geweest zijn als de schrijver de oorspronkelijke eenheid en harmonie van de belangen van individu en gemeenschap als uitgangspunt had genomen. O.i. ligt het vitium originis hierin, dat pater Welty de socialiteit van de mens slechts ziet als een gevolg van een imperfectie, nl. van de lichamelijkheid (p. 56): als pure geesten zouden wij niet sociaal zijn!

A. Kuylaars

P. Simeon, O.F.M. Cap., *Sociologie. Een inleiding in het maatschappelijk vraagstuk*, Dekker & Van de Vegt, Utrecht-Nijmegen, 4de druk, 164 blz., ing. f 3.50, geb. f 4.50.

Zijn bruikbaarheid heeft dit boek wel bewezen door een oplage van vier drukken sinds de oorlog. Het is bestemd als handboek voor allerlei soort van ontwikkelingscursussen en behandelt wat men wel eens seminarie-sociologie genoemd heeft. Als leidraad zijn de twee grote sociale encyclieken genomen. Daaraan is een hoofdstuk toegevoegd over de feitelijke

inrichtingen der katholieke sociale organisaties in Nederland. Natuurlijk ontbreken ook een behandeling der publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie en een slotwoord over de zedelijke vernieuwing niet. Van harte aanbevolen voor de ontwikkelingscursussen voor welke het bestemd is.

P. de Bruin

Fr. FLORIDUS VAN OIRSCHOT, *Beknopte Geschiedenis der Sociale Kwestie,* J. J. Romen en Zonen, Roermond-Maaseik, 532 blz.

De schrijver van dit werk beschouwt de moderne sociale kwestie als ontstaan uit de breuk met de katholieke middeleeuwen. Het eerste hoofdstuk behandelt deze overgang. En omdat het in kort bestek een heel stuk geschiedenis moet behandelen, maakt dit onderdeel een wat verwarden indruk. Het spreekt over maatschappelijke instellingen en over maatschappelijke leerstellingen, alsof deze identiek waren. Na over de gilden gesproken te hebben, die een praktijk waren zonder theorie, behandelt hij de volkshuishoudkundige systemen van het mercantilisme, de physiocratie, de klassieke school en het Manchester-liberalisme, die economische en geen sociale systemen zijn en theorie en praktijk erg door elkaar klutsen. Het tweede hoofdstuk staat op vaster terrein. Het behandelt de collectivistische oplossingen der sociale kwestie, die theorie zijn tot aan het Russische communisme, dat eerst uitgebreid behandeld wordt. Waarna nog een beschouwing gewijd wordt aan de nieuwere richtingen der sociaal-democratie, het religieus en het personalistisch socialisme. — Het derde hoofdstuk geeft aan de hand van de encyclieken Rerum Novarum en Quadragesimo anno met hun voorbereidingen en hun nasleep de katholieke oplossing in theorie en praktijk. Ten slotte eindigt het boek met een Appendix over de Sociale Wetgeving in Nederland van 1874-1950. Er staan zeer veel wetenswaardigheden in dit boek over de sociale kwestie in de loop der geschiedenis, maar een *geschiedenis* van de sociale kwestie kan ik dit werk niet vinden.

P. de Bruin

Raymond J. MILLER C.ss.R., *Forty Years After Pius XI and the Social Order. A Commentary,* Fathers Ruintle and Carty, Radio Replies Press, St. Paul (Minn.), 328 blz., ing. 2.75 dollar, geb. 3.75 dollar.

Dit boek geeft een letterlijke commentaar van de Encycliek Quadragesimo Anno met een onderzoek naar de achtergronden van de pauselijke bepalingen en met een toepassing van de leer op de toestanden in de Verenigde Staten. Zo wordt onder n. 30 de gehele kwestie van de aansluiting der arbeiders bij de vakverenigingen, de wetgeving op dat punt behandeld en het geheel geïllustreerd met vele en interessante feiten uit de geschiedenis van de nogal gemouvementeerde Amerikaanse strijd om de arbeidersverenigingen. De auteur neigt er toe een plicht tot aansluiting bij de arbeiders aanwezig te zien, in tegenstelling met de West-Europese moralisten, die voor hun mensen en omstandigheden meer voor vrijheid voelen (nog altijd terecht?). Ook vraagstukken als closed-shop worden uitvoerig behandeld. Het is onmogelijk in een korte recensie een idee te geven van de rijke inhoud van dit boek wat betreft de Amerikaanse toestanden. Alleen wil ik nog expres wijzen op het hoofdstuk onder n. 105-106 over Capitalistic Dictatorship, waar ook de verschillende grote trusts van de Verenigde Staten uitvoerig beschreven worden en getoond wordt, hoe verderfelijk hun werkzaamheid is. Niet het minst moet dit boek gelezen worden door degenen, die menen, dat Amerika nog een free-enterprise-economie heeft. Zij zullen bevinden, dat administratie en rechterlijke macht in de V.S. een veel groter en uitgebreider invloed hebben op de economische verhoudingen dan in West Europa.

P. de Bruin

Henri V. SATTLER C.ss.R., M.A., *A Philosophy of Submission. A Thomistic Study in Social Philosophy* (Dissertatie), The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1948, 212 blz.

Is het mogelijk het begrip van onderwerping of onderworpenheid zo te construeren, dat het een eenheid wordt, waarover met succes een philosophisch tractaat geschreven kan worden? Om te slagen, moet de philosooph het begrip zeker niet te algemeen nemen, want dan zou het ongeveer samenvallen met zedelijke verplichting of althans een aspect of moment vormen van de zedelijke verplichting. Hij mag het begrip ook niet te zeer beperken, want dan zou het weer met andere begrippen samenvallen of een te karigen inhoud krijgen. Het is de auteur tamelijk goed gelukt deze beide uitersten te vermijden. Maar ofschoon hij zijn boek noemt: *a study in social philosophy,* vat hij toch in zijn categorie van *submission* samen de onderworpenheid van de mens onder God en de onderworpenheid aan menselijk gezag. Beide onderzoekt hij aan de hand van teksten van de H. Thomas van

Aquino, al moet hij toegeven, dat de H. Thomas het begrip van onderworpenheid niet apart vermeldt, nog veel minder er een algemeen verbindingsbegrip van maakt, en al moet hij toegeven, dat de onderworpenheid aan God en aan de ouders als oorzaken van het bestaan zwaar analoog is. Het gevolg van deze anomalie is, dat er in de loop van dit boek allerlei interessante en wetenswaardige dingen over de onderworpenheid worden opgediept uit de H. Thomas, maar dat het de auteur niet gelukt is ons te overtuigen dat hij een speciale philosophie van de onderworpenheid heeft uitgedacht.

P. de Bruin

P. Matussek, *Metaphysische Probleme der Medizin, Ein Beitrag zur Prinzipienlehre der Psychotherapie*, zweite erweiterte Aufl., Berlin, Springer-Verlag, 1950, 16 x 23.5, X + 161 blz., ing. DM 9.60.

Dit is de tweede uitgave van een werkje dat in 1947 voor het eerst werd gedrukt. Een zeer merkwaardige bijdrage tot de princiepenleer van de psychotherapie en een uiterst vruchtbare kritiek op de philosophische achtergrond van Freud's psychoanalyse. „Es ging uns nicht um die Darstellung einer erschöpfenden Metaphysik, sondern mehr um das ‚Minimum an Metaphysik', an dem die Psychotherapie schwerlich vorbeikommen kann, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden will". Onder metaphysica bedoelt hij de wetenschap van de aspekten in de studie van de mens „die zwar jeder wissenschaftlicher Lösung trotzen, aber doch zum Wesen des Menschen gehören", die aldus wat hun inhoud betreft de empirie overtreffen, en toch wezenlijk belangrijk zijn voor de mens. Hij stelt zich bepaald op dit minimale standpunt. Leermeesters van de schrijver blijken hoofdzakelijk Kant, Scheler, Nicolai Hartmann, Kurt Schneider, Eduard Spranger, Stoker en Richard Siebeck te zijn. In zijn lange inleiding situeert Matussek zijn onderzoek: hij wil de dieptepsychotherapie efficienter maken door de leemten aan te tonen van Freud's principiele afwijzing van het geestelijke. Daarom geeft hij ons eerst een praegnant overzicht van de leer van Freud.

De inhoud zelf van het werk loopt over drie hoofdstukken, waarin telkens de freudiaanse opvatting wordt geconfronteerd met de gegevens van de phaenomenologische ontleding der behandelde elementen. Het eerste hoofdstuk blijft nog algemeen en handelt over de ethische problemen die zich stellen in de psychotherapie. Tegenover het relativisme en de „Trieb" almacht van het freudisme, staat de aprioriteit en de absoluutheid van de zedelijke princiepen, die verwijzen naar metaphysieke elementen. De menselijke persoon reveleert zich als vrij. In dit verband vinden wij in deze tweede uitgave een rijke en suggestieve uiteenzetting over de wilsvrijheid als leiddraad bij de therapeutische behandeling. Het tweede hoofdstuk stelt tegenover Freud's armoedige opvatting van het geweten — (waarom wordt nochtans Unbehagen in der Kultur niet benut?) — de phaenomenologische ontleding van dit verschijnsel, zeer in den zin van de bekende studie van Stoker. Men zal de juistheid en de rijpheid van dit hoofdstuk bewonderen, al is het intreden in het gebied van de metaphysica met opzet terughoudend gebleven. In het laatste hoofdstuk staan Freud's inzichten nopens de onsterfelijkheidsgedachte tegenover het existentieel geloof aan een hiernamaals dat door de geest wordt gereveleerd. De studie van Matussek verdient de volle aandacht van onze moralisten, fundamentaal-theologen, en van al diegene onder onze psychotherapeuten, die wel met recht ingaan op de door Freud begonnen studie van de diepere lagen der psyche, doch misschien al te lichtvaardig gegrepen zijn door zijn rationalisme en zijn mechanisistische opvatting van de mens.

A. Snoeck

R. Broom, Dr, *Finding the Missing Link. An account of recent discoveries throwing new light on the Origin of Man*, London, Watts & c°, 1950, 104 blz., 6 s. net.

Eenmaal stond, zo dacht men, de wieg van de mensheid in Europa. Dit was de mening van Prof. Dr. Weinert na het bekendworden van de Europese tertiare primaten uit het genus *Dryopithecus*. Toen weer verhuisde onze wieg naar Oost-Azië (Weidenreich, na de ontdekkingen van de *Sinanthropus* en de verschillende *Pithecanthropus*-vormen uit Java). Nu is het de beurt van Zuid-Afrika. Daar werden, inderdaad, onder leiding van Dr. Broom sensationele overblijfselen van Mensapen (Aap-mensen, zegt Broom) opgegraven, die waarschijnlijk dateren uit de overgangsperiode tussen het Tertiair en het Kwartair en een mengsel van menselijke en niet-menselijke kenmerken bezitten. Het zijn de *Australopithecinae* waarover de laatste jaren een omvangrijke literatuur is ontstaan. Het originele en aardige boekje van Dr. Broom, de meer dan tachtigjarige en onvermoeibare ontdekker van de meeste dezer vormen, geeft een boeiende beschrijving van de geschiedenis van zijn opgravingen tot en met die van *Telanthropus capensis* en *Paranthropus crassidens* van het jaar 1949. Het is geen wetenschappelijk-technische uiteenzetting, maar een voor het grote publiek geschreven verhaal. Wat echter van dit boekje ook voor vaklui een unicum maakt, is de eerste-hands-

waarde van al deze verhalen en het groot aantal pittoreske en uiterst pittige, meestal onbekende détails die de auteur over zichzelf en de omstandigheden van zijn werk mededeelt. Dat hij hier en daar een flinke hatelijkheid afschiet op een of andere wetenschappelijke instelling, zal men hem graag vergeven om de kleurvolle raakheid waarmede dat gezegd wordt. Eveneens zal men graag met een glimlach de ietwat zelfgenoegzame en naieve voorstelling accepteren waarmede hij de verering uitspreekt die Generaal Smuts voor hem koesterde, en die hij trouwens met een elegante „coup d'encensoir" beantwoordt wanneer hij hem noemt „our great South African philosopher and statesman". Anderzijds zullen wel niet alle anthropologen zijn opvattingen delen omtrent de plaats die hij aan zijn *Australopithecinae* toekent in de menselijke afstamming. Velen ook zullen het jammer vinden dat hij zo critiekloos het standpunt accepteert alsof de schedels van Kanjera, Kanam en andere zeer betwijfelbare vondsten vertegenwoordigers zouden zijn van „Homo" en „modern Man" uit „the lowest Pleistocene". Zelfs over de geologische ouderdom van de Australopithecinae is men het lang nog niet eens en nog minder kan men de uitspraak van de auteur delen wanneer hij deze voor echte mensen houdt en zegt „we know that man of some sort lived in Upper Pliocene".

Dit alles neemt niet weg dat dit boekje een uiterst boeiende lectuur geeft en op merkwaardige wijze het belang van de zuid-afrikaanse ontdekkingen in het licht stelt.

A. Raignier

Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of natural Selection, or the Preservation of favoured Races in the Struggle for Life*, a Reprint of the First Edition, with a Foreword by Dr. C. D. Darlington, F.R.S. London, Watts and Co., 13.5 x 20, XX + 426 blz., 15 sh.

Deze herdruk van Darwin's hoofdwerk geeft een zo juist mogelijk idee van diens grondinzichten. Vrij van alle verbeteringen, of van philosophische en materialistische implicaties welke hij er later aan toevoegde, zet het op eenvoudige en doelbewuste wijze uiteen de wetenschappelijke interpretatie der evolutie van de soorten zoals zij uit de observatie der feiten kon worden afgeleid. Deze interessante wetenschappelijke theorie werd vrij vlug opgenomen in de sferen van de materialistische ideologieën onder den naam van „darwinisme". Daartoe hebben de latere werken van den atheistisch geworden auteur niet weinig bijgedragen. Het lezen van dit werk met een tijdsperspectief van bijna honderd jaar maakt het ons mogelijk in te zien dat de afstammingsleer van Darwin weer onder de louter wetenschappelijke theorieën moet gerangschikt worden, en geen enkele philosophische pretentie kan hebben.

Fr. Elliot

Dr. Friedrich Dessauer. *Atomenergie und Atombombe*. Zweite bedeutend erweiterte Auflage mit zahlreichen Zeichnungen, Tabellen und Illustrationen, Olten 1950, Verlag Otto Walter AG, 342 blz.

Op wetenschappelijke en toch ongemeen onderhoudende wijze, soms de spanning van een roman bereikend, ontvouwt de bekende Zwitserse physicus in dit werk de nieuwere en nieuwste gegevens der natuurwetenschap die het gebruik van de bijkans onuitputtelijke energie in de atoomkern schuilend hebben ontsloten. De problemen voor de mensheid in haar geheel, die dit gebruik der atoomenergie als wapen hebben opgeroepen, worden op indrukwekkende manier in het laatste hoofdstuk ter sprake gebracht. Weldadig doet het aan hier een natuurvorser te horen die in tegenstelling met de positivistische tendenties van vele moderne physici voor een goed gefundeerde realistische interpretatie der wetenschappelijke gegevens durft op te komen. Minder gelukkig zijn de verwijten aan het adres van de natuurphilosophie ; ze bewijzen dat de auteur wijsbegeerte zonder meer identificeert met mechanicisme en aprioristisch rationalisme. Hinderlijk ook is de doorlopende vereenzelviging van materie of stoffelijkheid met massa. De philosophisch georiënteerde lezer zal hiervan wel geen last ondervinden. Het werk veronderstelt de kennis van de natuurwetenschap zoals die op middelbaar of voorbereidend hoger onderwijs wordt medegedeeld.

E. Huffer

Carl Otfried Müller, *Briefe aus einem Gelehrtenleben, 1797-1840*, herausgegeben und erläutert von Prof. Dr. Siegfried Reiter, Band I, *Die Texte der Briefe*, Band 2, *Erläuterungen*, Berlin, Akademie-Verlag, 1950, 17 x 24, 289 en 223 blz.

Hannover bezat in de Universiteit Göttingen in de 18e eeuw een der belangrijkste bolwerken van het nieuw humanisme, dat vooral tot uiting kwam in de humanistische philologie. Deze philologie had zich nog niet gespecialiseerd tot een bijzonder vak, maar besloot in zich de eigenlijke humanistische vorming. Deze colleges werden gevolgd door de studenten van

de verschillende faculteiten. De philoloog Carl Otfried Müller (zelf ondertekent hij zijn brieven ook met Karl O. Müller) is een der laatsten geweest wiens colleges deze universele humanistische vorming gaven. Na hem wordt de philologie, met zijn verschillende onderdelen, een vak voor specialisten. Müller bezat een grote philologische, philosophische en historische kennis. Zijn meest bekende colleges zijn wel die over de Godsdienstgeschiedenis gedurende 5 uur per week. Zijn brieven geven een intieme kijk in het leven van deze geleerde. De aantekeningen in de 2e band volgen deze brieven op de voet en geven de volledige achtergrond om ze goed te verstaan. H. Geurtsen

Albert MAIER, *Donoso Cortès, Briefe, Reden und diplomatische Berichte,* Köln, Verlag J. P. Bachem, 1950, 16 x 24, 368 blz., DM 19.50.

Niet alleen voor een gedocumenteerde kennis van de grote en vrome spaanse staatsman zelf, ook voor zijn inzichten in de brandende vraagstukken van zijn tijd, die zich concentreren rondom de begrippen autoriteit en vrijheid, is dit werk van bijzonder belang. Zelf voorvechter van de constitutionele monarchie, in eerste instantie zelfs met een grote hang naar de liberalistische opvattingen, komt hij toch op voor de rechten van een gezag en bestrijdt hij de valse denkbeelden van het zich meer en meer ontplooiende liberalisme. Het evenwicht hier vindt hij zelf in zijn religieuze overtuigingen, die door de revolutie van het jaar 1848 nog versterkt werden. Van nu af is zijn duidelijke mening: iedere politiek die afstand doet van de godsdienstige richtlijnen en motieven zal vroeg of laat tot verschrikkelijke catastrofen leiden. Zijn heldere kijk op de toestand van zijn tijd en zijn diep inzicht in het innerlijkste wezen van het liberalisme doen hem vanuit een hecht fundament tot in de verre toekomst schouwen. In deze profetische blik evenaart hij een Görres, Kierkegaard, Jakob Burckhardt, Dostojewski en Solowjew. Dit laatste is vooral de reden dat nu opnieuw op hem in brede kringen de aandacht valt. De uitgever voegt aan de teksten, die volgens de titel van het boek geordend zijn, een korte levensschets van de spaanse staatsman toe. Een overzicht van de belangrijkste literatuur besluit het gehele werk. H. Geurtsen

Werner DANCKERT, *Goethe, der mythische Urgrund seiner Weltschau,* Berlin, Walter De Gruyter & Co., 16 x 24, 625 blz.

Over dit rijke, vanwege de gecompliceerde doelstelling zeer moeilijk te lezen werk kunnen wij slechts kort zijn. Alleen een door Danckert zelf opgeroepen grondige vernieuwing der Goethe-studie zou de gedachten van de auteur naar waarde kunnen schatten en beoordelen. De schrijver onthult een nog gans onbekende Goethe, die als dichter en wijze, uit een onmiddellijke verbondenheid met de elementaire Kosmos, een vóórtijdelijke gesloten wereld oproept van symbolen en mythen. Dit tracht hij te benaderen vanuit het gezichtspunt ener typologie der wereldbeschouwingen, waarin Danckert drie fundamentele typen meent te ontdekken: het chthonisch (hylisch), uranisch, en transcendentele type. En tevens beoogt de schrijver de mogelijkheid van een dergelijke typologie als meta-historie in de eerste grondstructuur te ontwikkelen. Daarmee overstijgt hij ver de grenzen van een gesloten monographie. Het typologisch overzicht, gegeven in de Anhang, op het einde van het boek, geeft eigenlijk de sleutel voor het gehele werk. Degene die dit werk ter hand nemen wil, doet o.i. goed eerst deze Anhang te lezen; de daar gegeven systematische ordening der typen zal hem van meet af aan de draad van Ariadne schenken bij zijn gang door dit geestes-historisch labyrinth. H. Geurtsen

L. von HERTLING S.J. — E. KIRSCHBAUM S.J., *Die römischen Katakomben und ihre Martyrer,* Wien, Herder, 1950, 12 x 19.5, 276 blz., 34 platen, geb. DM 9.80 of Sch. 32.

Sinds vele jaren doceert Dr von Hertling kerkgeschiedenis en Dr Kirschbaum kunstgeschiedenis aan de faculteit van kerkgeschiedenis der Pauselijke Gregoriaanse Universiteit; de laatste is ook professor aan het Pauselijk Instituut voor Christelijke Archaeologie. In dit boek hebben de twee geleerden de vrucht van jarenlange onderzoekingen en grondige studiën neergelegd. Niet alleen dragen de kerk- en de kunstgeschiedenis, de liturgie en de epigrafie er elk het hunne toe bij om ons de volle rijkdom van de katakomben voor het leven der Kerk te doen begrijpen, maar de auteurs tonen ook aan hoe men door de eigen methoden van die wetenschappen tot volle zekerheid of tot waarschijnlijkheid kan komen. Voor intellectuëlen die enige zin voor geschiedenis hebben, is het lezen van dit boek dan ook een echt genot en uiterst leerrijk. — De eerste twee hoofdstukken over het onderzoek der katakomben en over de kerkhoven geven een overzicht van de vindplaatsen: de volgende drie handelen over de graven der pausen, der martelaren en der apostelen Petrus en Paulus. De ervaren kenner van de primitieve kerk, P. von Hertling, geeft dan een mooie uiteen-

zetting over de vervolgingen en de weg tot het martelaarschap, over de eucharistie en de doopplechtigheid en over het leven der Christenen der drie eerste eeuwen. P. Kirschbaum besluit het boek met twee lange hoofdstukken over de kunst der katakomben en de geloofswaarheden, zoals die ons uit de tekeningen der katakomben tegemoet treden. Aldus krijgen wij door een bezoek aan en een studie van die uitgestrekte gravengaanderijen een onmiddellijk contact met het concrete, het volle leven van de primitieve Kerk. — Mogen wij vragen dat bij de herdruk van deze magistrale studie, naast de rijke keuze van mooie platen, ook een kaart van Rome met de aanduiding der verscheidene katakomben zou gevoegd worden?

M. Dierickx

A. M. Ammann S.J., *Ostslawische Kirchengeschichte*, Wien, Herder, Thomas Morus Presse, 1950, 15 x 23, 748 blz., geb. DM 26.— of Sch. 107.50.

Na tientallen jaren opsporingen heeft Dr Ammann S.J., professor aan het Pauselijk Oosters Instituut te Rome, het gewaagd om het geweldig bronnenmateriaal en de talloze werken over de kerkgeschiedenis der Oost-Slaven tot een synthetisch overzicht te verwerken. In dit boek handelt hij over de eigenlijke Russen en over de Slaven der randgebieden in de Oekraïne, Ruthenië en de Balkanstaten, ja zelfs in de hele wereld. Hij noemt zijn boek bescheiden een „Abriss", hij wil een leer- en leesboek aan de studenten en intellectuelen geven en ziet dus af van uitvoerige voetnoten, al geeft hij bij het begin van elk hoofdstuk een uitgebreide bibliografie.

Het eerste spoor van Christendom in Rusland voert ons op tot 945, maar pas Wladimir de Heilige (978-1015) heeft het Byzantijns-Slavisch christendom in vereniging met Rome in Rusland ingevoerd. De afscheiding der Oosterse Kerk van Rome in 1054 moest zich op de duur ook in Rusland doen gevoelen. In de XIIIe eeuw was althans het ambtelijk kerkelijk leven in dat land van Rome vervreemd, al was er geen officiële breuk geweest. In diezelfde eeuw vallen de Oostslavische volkeren in twee staten uiteen : het binnen-Russische rijk en het Litaus-Poolse. De pogingen tot hereniging van de Oosterse en Westerse Kerk in de eerste helft der XVe eeuw leidden tot de Unie van Florence in 1439, die o.a. de Oosterse riten erkent ; toen echter Isidoor, de metropoliet van Kiev-Moskou, deze Unie in Rusland wilde doorzetten, keerde het hele Russische volk zich af van het Westen. Na de val van Constantinopel noemde Moskou zich het „derde Rome" ; nu pas, op de Synode van 1459, werd de officiële scheiding van de Russisch-orthodoxe Kerk ambtelijk vastgelegd. De Rutheense Kerk in de Pools-Litause Republiek echter werd in 1595 weer met Rome geuniëerd, een unie die op de synode van Brest-Litovsk in 1596 en van Zamosc in 1720 plechtig werd bevestigd, en deze Oostslavische volkeren blijvend beïnvloedde. Intussen gaf Peter de Grote (1689-1725) de Russisch-orthodoxe Kerk een nieuwe koers : terwijl de Kerk vroeger een sterke invloed op de politiek had uitgeoefend, werd zij van nu af aan een gehoorzame onderdaan en een willig werktuig in de hand van de tsaar. Dit bracht mee dat, toen het tsarendom in 1917 viel, ook de Russisch-orthodoxe Kerk ten dode scheen opgeschreven. — De materialistische Sovjet-staat stond van af het begin vijandig tegenover alle godsdienst. Zijn geweldadige vervolging van de orthodoxe Kerk veranderde echter in uiterlijke vriendschap toen de Duitse nazi's grote gebieden van Rusland veroverden. Voor het ogenblik is de toestand aldus : De Russisch-orthodoxe Kerk geniet vrijheid van geweten, van cultus en van innerlijke organisatie, maar moet van alle propaganda, ook in scholen en tijdschriften, afzien en aan de staat haar trouw betonen ; de Rutheense geuniëerde Kerk echter, die vijf bisschoppen en 2.000 priesters telde, werd op de schijnsynode van Lemberg in Maart 1946 van Rome afgescheiden en onder de patriarch Alexej van Moskou gesteld.

Dit beknopte en daardoor niet altijd voldoende genuanceerde résumé moge een inzicht geven in de rijke stof van deze studie. De lijsten van pausen, patriarchen, metropolieten en bisschoppen, van tsaren, keizers, vorsten en grootvorsten achteraan in het boek, zoals ook de uitvoerige personen- en plaatsnamenregisters zijn zeer kostbaar. Wij betreuren enkel het ontbreken van kaarten, die voor de lezers niet alleen nuttig maar onontbeerlijk zijn. Nu de christelijke wereld zich meer dan ooit voor de religieuze kwesties van Oost-Europa interesseert, kan deze degelijk en synthetische studie zeer grote diensten bewijzen.

M. Dierickx

P. Dr. Edmund Kurten O.F.M., *Franz Lambert von Avignon und Nikolaus Herborn in ihrer Stellung zum Ordensgedanken und zum Franziskanertum im besonderen, (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*, Heft 72), Münster (Westf.), Asschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1950, X + 154 blz., 16 x 24, DM 8.80.

Na een inleidend deel over Luther's „Themata de votis" en „De votis monasticis iudicium", behandelt Schr. de controvers tussen den apostaat Lambert van Avignon en de Franciscaan

Herborn over de plaats van Christus in de orde, over de franciscaanse armoede-opvatting en over de zg. franciscaanse privileges. Een episode dus uit de grote strijd tijdens de Reformatie over de monniken en het recht van hun bestaan in het Christendom. Het boek is helder opgezet en ingedeeld, doch om deze strijd te belichten gaat het te weinig diep in op de fundamentele tegenstellingen tussen de reformatoren en de katholieken, en geeft zodoende te weinig inzicht in de controverse punten.

J. Rupert

James BRODRICK S.J., *Petrus Canisius, 1521-1597.* Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Telch, 2 Bände, 1300 seiten, mit 22 Bildbeilagen und einer Karte, Wenen, Herder, 15 x 23 cm., DM 40.

De in Duitsland reeds lang gevoelde behoefte om de Canisius-biographie van J. Brodrick ook in de taal van het land te bezitten dat den Heilige zijn tweede Apostel noemt, is een feit geworden met deze voortreffelijk verzorgde uitgave. Het is nauwelijks nodig om den schrijver, die zijn sporen reeds verdiend had met zijn uitmuntend twee-delig werk over St. Bellarminus, nog te introduceren. Bovendien heeft dit werk over Petrus Canisius reeds sinds 15 jaren een ereplaats onder de wetenschappelijke biographieen ingenomen. Brodrick verstaat het om met scherp inzicht de grote lijnen te trekken en dan dit skelet met treffend gekozen en meesterlijk uitgewerkte bijzonderheden en citaten tot leven te brengen. Wie de 18 boeiende hoofdstukken heeft doorgelezen, kent niet slechts een groot heilige met al diens typisch Nederlandse karaktertrekken, hij heeft tevens een voortreffelijk overzicht gekregen van de chaotische religieuze toestanden van het Duitsland van de 16e eeuw, van de eerste aanzetten tot de Contrareformatie, en van het belangrijkste Algemeen Concilie der moderne tijden. En last not least, voortdurend heeft hij genoten van die typisch Engelse humor, waarmee heel deze biographie doordesemd is, en die op de vaak meest onverwachte ogenblikken het simpel menselijke van grootse gebeurtenissen en tragische conflicten naar voren brengt. Al ging in het veel zwaardere Duits onvermijdelijkerwijze wel het een en ander hiervan verloren, we kunnen de uiterste zorg waarmee de vertaling geschied is niet anders dan prijzen.

J. Rupert

Bengt WAHLSTRÖM, *Studier över tillkomsten av 1695 ars Psalmbok.* Uppsala, Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, 1951, 16.5 x 24.5, 327 blz.

Studie over ontstaan en revisies van het Uppsala-psalm- en gezangenboek van 1645, dat bestemd was voor de gehele Zweedse Kerk.

J. Rupert

R. A. KNOX, *Enthusiasm, a chapter in the history of religion, with special reference to the XVII and XVIII centuries.* Oxford, Clarendon Press, 1950, 14 x 22, VIII + 622 blz., 30 sh.

Het verwerken van dit boek, de neerslag van een levenslange arbeid, is een geestelijke vreugde van hoog gehalte : hier is niet slechts een schrijver aan het woord met een volledige kennis van zijn onderwerpen en met een verwonderlijk penetratievermogen, maar tevens geniet men van een stijl die zijn boek een plaats geeft in de Engelse literatuur. Knox maakt het echter den lezer niet gemakkelijk ; hij veronderstelt een reeds uitgebreide kennis van de verschijnselen die hij behandelt (Montanisme, Quakers, Quietisme, Jansenisme, Methodisme, om slechts de voornaamsten te noemen): immers „not what happened but the meaning of what happened concerns us" (p. 578). En deze betekenis, het fundament van deze sekten en tendenties het religieus fenomeen dat ze vertegenwoordigen, vat hij samen in het woord „Enthusiasm".

Dit woord is echter enigszins misleidend : schr. immers behandelt uitsluitend de stromingen die *principieel* het supernaturele element van de godsdienst *overdrijven.* Het *ware* „enthousiasme" toch behoort ongetwijfeld tot het wezen van het christendom en van alle godsdiensten, zowel in de verschijningsvorm die geheel valt binnen de controle van bewustzijn en rede als ook in zijn charismatische en mystieke vorm : het is altijd de H. Geest en niet de rede die de dominerende factor moet zijn in religie en spiritualiteit. Het lijkt ons dat schr. dit, althans in zijn *theoretische* bespiegelingen over „enthusiasm" in hfdst. 23, niet voldoende onderscheiden heeft. Daarom lijkt ons het andere woord dat schr. herhaaldelijk gebruikt, n.l. „ultrasupernaturalism", veel juister. Dit ultrasupernaturalisme gaat tenslotte geheel terug op een verkeerde theologie over de genade en de verhouding tussen natuur en genade. Wat hij daarover theoretisch verder uiteenzet in hfdst. 23 vormt een uiterst belangrijke bijdrage tot de kennis en de waardering van deze godsdienstige stromingen.

J. Rupert

Franz SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert.* I. Band : *Die Grundlagen,* 4e uitg., 1948, XI+628 blz. ; II. Band : *Monarchie und Volkssouveränität,* 2e uitg., 1949, VIII + 414 blz. ; III. Band : *Erfahrungswissenschaften und Technik,* 2e uitg., 1950, IX + 500 blz., Freiburg i.B., Herder, geb. 25, 18 en 20 DM.

Van Schnabels groots werk verschenen in de jaren 1929-1937 de vier eerste delen ; het regime en de oorlog braken zijn verdere studie af. In afwachting dat de auteur, die intussen tot professor in München is benoemd, over een voldoende bibliotheek beschikt om zijn opus voort te zetten, publiceert Herder een nieuwe uitgave : reeds drie banden zijn hiervan verschenen.

In het Ie deel schetst de auteur eerst vluchtig de historische achtergrond vanaf de Middeleeuwen, om dan uitvoeriger uit te weiden over Herder en de nieuwe tijdgeest, over de vorming van de Pruisische staat, waar von Stein, Scharnhorst en von Humboldt de staats-, leger- en onderwijshervorming doorvoerden en eindigt met de bevrijding van Duitsland en de val van Napoleon. Het tweede deel is volledig gewijd aan de conservatieve reactie, de restauratie na 1815, aan de krachtig opkomende nationalistische beweging, en tenslotte aan de strijd tussen deze twee machten, waarvan de eerste vooralsnog de leiding behoudt, maar de tweede de toekomst voor zich heeft. Nu wij het politieke kader kennen, kan Schnabel in het derde deel zijn aandacht schenken aan de wetenschappen : na een kort kapittel over Hegel en zijn tijd, beschrijft hij de geschied- en de natuurwetenschappen in al hun vertakkingen, en behandelt dan uitvoerig hun toepassing op de techniek.

Deze schematische inhoudsopgave laat niets vermoeden van de innerlijke rijkdom, die in Schnabels werk geborgen ligt. Slechts een paar punten willen wij even aanstippen. De Franse Revolutie heeft, volgens de auteur, het moderne dualisme tussen berekening en natuur, tussen rationalisatie en het volle leven teweeggebracht. De Duitse geest, die, als gevolg van de Dertigjarige Oorlog, tot het einde van de XVIIIe eeuw sluimerde, kreeg de zending om het Franse rationalisme en classicisme van de XVIIe en de XVIIIe eeuw te overwinnen en weer de mens en het leven in het centrum te stellen. Namen als die van Goethe en Schiller, van Haydn, Mozart en Beethoven illustreren dit voldoende. „Es lag ein starker Glaube in dem Gedanken, dass die ästhetische Erziehung, wie sie aus deutschem Geiste geboren worden, auch am deutschen Volke sich vollenden werde und dass hierin die Weltsendung des Deutschtums beruhe" (I, 289). Heel de XIXe eeuw, van Spanje tot Polen, blijft de strijd tussen monarchie en volkssouvereiniteit het dominerende feit. Duitsland droeg machtig bij tot het verspreiden van de nationalistische en constitutionele gedachte, maar Pruisen, zo constateert Schnabel, „war seinem Wesen und dem Gesetze seines Werdens entsprechend der nationalen und freiheitlichen Bewegung abhold" (II, 272). De XIXe eeuw, zo schrijft de auteur verder, is geen philosophische, maar een historisch-politieke en natuurwetenschappelijke periode : in beide alles omvattende wetenschappen trok Duitsland in korte tijd de leiding aan zich. Tweemaal keerde de XIXe eeuw zich van de idee tot de werkelijkheid : „zuerst ging er vom abstrakten Denken zur konkreten Welt in Natur und Geschichte, vom Sollen zum Sein, und dann wandte er die also gewonnenen Ergebnisse der reinen Forschung auf das Leben in Staat und Gesellschaft an" (III, 239). Goethe stond erg wantrouwend tegenover de techniek : „Neue Erfindungen können und werden geschehen, allein es kann nichts Neues ausgedacht werden, was auf den sittlichen Menschen Bezug hat" (III, 453). De vierde band over „Die religiösen Kräfte" zal ons een antwoord hierop geven.

Het merkwaardige van Schnabels werk lijkt ons te zijn, dat hij niet enkel een grootse synthese ontwerpt, maar een diepere kijk schenkt op Duitslands geschiedenis in de eerste helft der XIXe eeuw, en dat hij deze plaatst in een bovennationaal verband. Tevens begrijpen wij hoe de pruisificatie van Duitsland het echte Duitsland grotendeels tot zwijgen heeft gebracht, wat een ramp is voor de hele wereld.

M. Dierickx

Francis DVORNIK, *The making of Central and Eastern Europe,* Londen, The Polish Research Centrum Ltd, 1949, IV+350 blz.

In dit werk beschrijft Francis Dvornik de opkomende veelbelovende macht der Slavische volkeren in de tiende en elfde eeuw. Het is eigenlijk een voortzetting van zijn *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle* (Paris, 1926). Toen het Frankische Rijk op het einde der negende eeuw uiteenviel, was er in Centraal Europa een groot Moravisch rijk onder Svatopluk. De Duitse keizer Arnulf van Karinthië liet echter de Magyaren toe, zich in de Donauvlakte te vestigen en dreef aldus een wig tussen de Noord- en de Zuidslavische volkeren. In de tiende eeuw begon de Duitse „Drang nach Osten" en de Duitse keizers Hendrik de Vogelaar en Otto I de Grote speelden de weinig georganiseerde Slavische stammen tegen elkaar uit om hun gezag aan de overzijde van de Elbe te doen erkennen. Toen had — volgens Dvornik — Otto II (983-1002) het geniale plan, aan alle nieuwe

Staten in Europa volle vrijheid en eigen bestuur te waarborgen als zij slechts lid wilden worden van een groots opgevat christelijk en Rooms keizerrijk. Maar na zijn dood, hervatte Hendrik II de Duitse expansiepolitiek. Indien de Polen en de Tsjechen zich samen hadden verzet, dan had men de Duitse verovering en kolonisering de pas kunnen afsnijden en waren Pruisen en Silezië Slavisch gebleven; de onderlinge wedijver en het tekort aan organisatie en aan politiek inzicht beletten dit, en zo wonnen de Duitsers in het begin van de elfde eeuw de eerste grote veldslag van Centraal Europa. Meteen hadden de Slaven voor goed de kans verkeken een groot rijk te stichten tussen het Duitse keizerrijk en de Russen van Kiev.

Heel het boek door voelt men dat Dvornik zijn studie onder de wereldoorlog II schreef — het was klaar in 1944 — om de politieke machthebbers voor te lichten bij de reorganisatie van Europa na de oorlog.... Maar de auteur van *The Photian Schism. History and Legend* (Cambridge, 1948; Franse vertaling: Parijs, 1950) is zo'n groot historicus en zo onderlegd, dat hij ons toch een merkwaardig boek heeft geschonken. Nu Halecki onlangs heeft aangetoond (*The limits and divisions of European history,* Londen, 1950), dat de Slavische naties van Centraal Europa een integrerend deel van de Europese wereld uitmaken, zullen de historici met des te meer genoegen kennis nemen van Dvornik's degelijke en uitvoerige monografie.

M. Dierickx

Dr L. PRAAMSMA, *Het Dwaze Gods. Geschiedenis der Gereformeerde Kerken in Nederland sinds het begin van de 18de eeuw,* Wageningen, Gebr. Zomer en Keunings Uitgeversmaatschappij, 1951, 15 x 22, 420 blz., geb. f 9.50.

De moderne geschiedenis van de Protestantse Kerken blijft buitengemeen interessant. Men schaart zich steeds meer rond de Belijdenisschriften en de H. Schrift in een bewust verzet tegen het rationalisme van de Aufklärung en de hyper-critiek van het liberalisme. Het kerkelijk inzicht en leven wordt ook gezuiverd van elke profane Staatsinmenging. Men komt steeds meer terug tot een echt geloof in de christelijke Openbaringswaarheden in een besliste distantiëring van elk ethicisme.

S. verhaalt de geschiedenis van de Gereformeerde Kerken met als achtergrond die van de Ned. Herv. Kerk. In de schoot van de „Koninklijke" Kerk van 1816, die onder de verlichte voogdij stond van Willem I, ontstaat weldra, na enkele schuchtere hervormingspogingen, de Afscheiding en de Doleantie. Deze gaan spoedig een eigen religieus leven leiden met eigen bestuur en een Theologische School in Kampen. In 1892 verenigen zij zich tot de Gereformeerde Kerken in Nederland, met daartegenover een groep van bezwaarden die de Chr. Ger. Kerk gaan vormen. In het begin van de twintigste eeuw komen nog zware crisissen, vooral rond de personen van Dr J. G. Geelkerken en Prof. Dr K. Schilder. Met een laatste hoofdstuk over de laatste ontwikkeling in de Ned. Herv. Kerk tot de Nieuwe Kerkorde toe, en vooral over het bestaansrecht van de Ned. Ger. Kerk besluit S. zijn uitvoerig werk. Interessant zijn vooral typeringen van personen als Kuyper, Bavinck e.a., van toestanden met zeer dikwijls lange citaten uit eigentijdse, moeilijk te bereiken teksten van redevoeringen, kranten en artikels. De toon lijkt ons voor één geschiedkundig overzicht nogal persoonlijk, zodat het soms meer gaat lijken op een pleidooi als op een objectief verhaal. Nu, dat heeft S. wellicht dan ook bedoeld.

P. Fransen

W. LIPGENS, *Kardinaal Johannes Gropper, 1503-1559, und die Anfänge der Katholischen Reform in Deutschland,* Münster (Westf.), Asschendorffsche Verlagsbuchhandlung, (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft* 75), 1951, X + 259 blz., 16.5 x 24, DM 18.—.

Een boek over een hoogst belangrijke persoonlijkheid, niet alleen in de Katholieke Reformbeweging, maar ook in de geschiedenis van de vóórtridentijnse theologie. Schr. schetst Gropper in diens ontwikkeling van Luthers beïnvloed humanist en reformator tot ernstig katholiek theoloog en contrareformator. Jammer alleen dat ons tot nog toe een bevredigende biografie van de Keulsen Bisschop Hermann von Wied ontbreekt: immers Gropper maakte in diens dienst deze evolutie door terwijl de Bisschop zich juist in de tegenovergestelde richting ontwikkelde.

De wijze waarop Schr. Gropper én als contrareformator én als theoloog in de tijd plaatst, is voortreffelijk. Met name de ontwikkelingsgang van zijn leer der duplex justitia (1538-1541-1543), en het uiteenzetten van Pigge's, Contarini's en Seripando's afhankelijkheid van hem in dit punt is van fundamenteel belang. Tegelijk stelt Schr. ons enige voor de reformatietijd essentiële distincties tussen de z.g. „Verständigungstheologie" en de meer erasmiaanse „Vermittlungstheologie" voor. Het is duidelijk dat Schr. in deze materie meer thuis is dan in het tweede punt van Gropper's activiteit, in de reform van de Kerk, of liever in

het aangeven van Gropper's theoretische inzichten daarover: zou hij b.v. nooit iets gezegd hebben over de taak van het Algemeen Concilie in de reform ook van de pauselijke Curie? Al citeert Schr. herhaaldelijk Jedin's laatste werk, blijkbaar heeft hij resultaten daarvan juist in dit opzicht slechts oppervlakkig kunnen benutten. We moeten overigens toegeven dat het onderzoek van dit gebied nog in zijn kinderschoenen staat. Schr. levert, dit in aanmerking genomen, ook hier een interessante en belangrijke bijdrage toe. Met name toont ons de figuur van Gr., dat voor het Noorden van Europa de naam „Contrareformatie" soms althans juister is dan die van „Katholieke Restauratie": Gr. is iemand wiens katholiek geloof en daadkracht pas door de Lutherse beweging werd geactueerd, en die om zich heen de reeds aanwezige R.K. reformatiekrachten groepeerde en tot actief bewustzijn bracht.

J. Rupert

Hubert BECHER, S.J., *Die Jesuiten. Geschichte und Gestalt des Ordens,* München, Kösel-Verlag, 1951, 13.5 x 22, 437 blz., geb. DM 17.50.

Men kan van dit uitstekende werk slechts betreuren, dat zijn auteur afgezien heeft van iedere verwijzing naar de bronnen. Immers de manier waarop de materie behandeld wordt, getuigt van een zeer grote belezenheid in de literatuur van en over de Orde en bovendien van de hele cultuurgeschiedenis van deze tijden. Schr. is aldus in staat ieder onderdeel dat hij bespreekt in de contingentie van zijn tijdgebondenheid te plaatsen en daaruit te verklaren of te belichten (vgl. b.v. wat hij zegt over de „wesentlich andere Lage" waarin de nieuwe Sociëteit begon; over het werk van de colleges en de opvoeding in de oude en in de nieuwe Sociëteit). Schr. bezit vervolgens een opmerkelijke gave van synthese, zowel van de onafzienbare berg van feitelijkheden als waar hij de geestelijke structuur van de Orde bespreekt. Uit de feiten weet hij met inzicht juist die gebeurlijkheden te lichten die óf karakteristiek zijn voor de structuur van het geheel, óf symptomatisch voor veranderde en veranderende verhoudingen. Hij begint bovendien bij het bespreken van ieder gebied van apostolaat met het uiteenzetten van de principiële opvattingen van de Sociëteit erover. En omdat in de structuur van de Sociëteit de positie der Generaals en der Alg. Congregaties zo maatgevend is, kent Schr. terecht aan hun werk en aan de richtlijnen die ze gaven een zeer belangrijke plaats toe, die ook ruimtelijk uitgemeten tot haar recht komt. Schr. bezit tenslotte een geestelijk uitgewogen en evenwichtig oordeel. Ofschoon hij in zijn voorwoord verklaart dat hij bijzonder „Jesuitenfeindliche" geschriften gelezen en bestudeerd heeft — hetgeen vnl. in de eerste twee van de vier Bücher uitkomt — vermijdt hij iedere polemiek en zelfverdediging, maar weet met fijn inzicht daaruit soms wezenlijke punten te lichten voor het vormen van zijn oordeel.

Iedere ééndelige samenvatting van vier eeuwen zo verscheiden apostolaat heeft, noodzakelijk bijna, enige deficienties. Ons valt het wel op dat Schr. over het leven van vele heiligen en zaligen betrekkelijk zo weinig zegt; sommige heiligen worden nog niet eens vermeld! Eveneens dat hij niet in het licht stelt de grote betekenis voor de snelle verbreiding en invloed van de Sociëteit van de Trentse goedkeuring van het Instituut in 1563. Overigens een zeer geslaagd boek en een werkelijke verrijking van de litteratuur over dit onderwerp.

J. Rupert

C. GUTIÉRREZ S.J., *Españoles en Trento,* (*Corpus Tridentinum Hispanicum,* T. I), Valladolid, 1951, 16.5 x 25, LXXX + 1062 blz., 4 facsim.

Met dit uiterst belangrijke werk opent de Seccion de Historia moderna „Simancas" van de Universiteit van Valladolid het nieuwe „Corpus Tridentinum Hispanicum", waarin opgenomen zullen worden bronnenuitgaven en monografieën over het aandeel dat Spanje aan het Concilie van Trente gehad heeft. Dit eerste deel is de uitgave van een cataloog van Spaanse deelnemers aan het Concilie, die tot nog toe als Ms. berustte in de bibliotheek Santa Cruz te Valladolid (Cod. 320). Deze Codex bestaat uit twee delen: een algemene Index van de spaanse Bisschoppen, theologen en officiales, die aanwezig geweest zijn in elk der drie perioden van het Concilie (in deze uitgave p. 4-29), en — als hoofdbestanddeel — een biografie van elk hunner (p. 32-1035). Aan de latijnse tekst van het Ms. is door Gutiérrez een spaanse vertaling toegevoegd. De waarde van dit Ms. is wel (zeker voor de minder bekende persoonlijkheden) belangrijk, in zich echter geenszins absoluut: de cataloog is bij lange na niet compleet, zoals trouwens geen enkele bestaande cataloog over Trente. Deze behoort overigens bij de meest volledige: de Acta-editie van C.T. bv. geeft voor de derde periode 97 Spanjaarden; deze cataloog slechts 90, maar 11 hiervan komen niet voor in de C.T. In zes zeer kostbare en belangrijke Appendices geeft Gutiérrez zelf, voor zover het hem mogelijk was aan de hand van betrouwbare gegevens nauw-

keurige cijfers op te stellen, een getal van 245 Spanjaarden over de drie perioden! Niet in de hoeveelheid namen dus ligt de waarde van het Ms., maar op de eerste plaats in de zorgvuldigheid en accuratesse waarmee de biografische notities zijn opgesteld.

Het meest kostbare echter dat deze uitgave ons biedt zijn wel de persoonlijke bijdragen en onderzoekingen van Gutiérrez zelf: behalve de boven vermelde Appendices voegde hij aan de tekst zelf een grote rijkdom van voetnoten toe. Op de eerste plaats bevatten deze noten een minutieuze controle van alle gegevens die het Ms. over de afzonderlijke personen verschaft (bv. het nader bepalen van de naam, de soms zeer moeilijke identificatie van de persoon, een eventuele correctie op de opgesomde uitgaven van hun werken). Vervolgens leveren ze een macht van materiaal voor de uitbreiding van elk der biografieën. Tenslotte, en dit is voor de geschiedenis van Trente zelf van het grootste belang, ze bepalen voor ieder nauwkeurig de datum van aankomst op het Concilie, de datum van vertrek, én de mate waarin de persoon in kwestie tijdens zijn aanwezigheid actief deelgenomen heeft aan de besprekingen en er zijn invloed op heeft doen gelden. Het spreekt natuurlijk vanzelf dat Gutiérrez in een uitgebreide inleiding nauwkeurig het Ms. toetst op de voornaamste bronnen die het gebruikte; verder de tijd van samenstelling bepaalt (tussen 1727 en 1738); tenslotte den anonymen auteur opspoort (Don Francisco Vicente Gómez).

Aldus is dit boek een ware biografische nomenclator geworden van de spaanse deelnemers aan het Concilie van Trente, een voorraadskamer van gegevens en notities: werkelijk fundamenteel en onmisbaar voor ieder die zich met de geschiedenis van het Concilie bezig houdt. Vaak, en deels terecht, klagen de spaanse historici dat bij de bestudering van het trentse concilie te weinig aandacht besteed is aan de spaanse bronnen en het spaanse aandeel, met de daaruit volgende onjuiste beoordelingen. Dit was dan ook een der motieven voor de opzet van het „Corpus Tridentinum Hispanicum". Als de komende delen van hetzelfde gehalte zullen zijn als dit eerste, zal deze achterstand spoedig niet slechts ingehaald maar zich in een grote voorsprong omgezet hebben. Ja, reeds dit eerste deel geeft een enorme voorsprong: voor geen ander land bestaat tot nog toe een dergelijk werk! Moge het tenslotte den uitgever van dit Ms. gelukken zijn nieuwe plan tot de uitgave van een tweede boek, exclusief gewijd aan een bibliografische beschrijving van de litteraire productie der spaanse tridentijnse theologen (cf. p. LXII, n. 74), tot uitvoering te brengen.

J. Rupert

Joseph Vogt, *Constantin der Grosse und sein Jahrhundert, München,* F. Bruckmann, 1949, 13.5 x 21, 303 blz., met 15 illus., geb. DM 14.50.

Constantijn de Grote, die door de verzoening van het christendom met de Romeinse Staat, de geschiedenis van West-Europa en eigenlijk de wereldgeschiedenis in nieuwe banen heeft geleid, blijft de voorkeur genieten van talrijke historici. De gestelde problemen zijn zo omvangrijk en de bronnen zo schaars dat er voor scherpzinnige ontledingen en ook voor zeer uiteenlopende verklaringen ruim plaats is.

In een eerste deel handelt de auteur over de, alle levensgebieden bestrijkende, crisis in de Romeinse Staat van de derde eeuw. Het tweede deel beschrijft hoe keizer Diocletianus in bestuur, leger en financies een restauratie begon, maar in het vervolgen der christenen een vergissing beging. Het derde deel — dat de helft van het boek beslaat — is aan Constantijn zelf gewijd: hoe hij zijn vader als Augustus opvolgde en alle mededingers overwon, en hoe hij op het hele staatsbestel een eigen stempel drukte. Maar de aandacht van de schrijver gaat vooral naar de bekering van Constantijn, die hij, terecht, in 312 plaatst, naar zijn christelijke persoonlijkheid en zijn christelijke politiek. Het feit dat de keizer in zijn veldtochten en zijn regering de hulp van de God der christenen werkelijk ervoer, heeft heel zijn verder leven beïnvloed. Hij voelde zich als het ware Gods gezant, belast met de opdracht vrede en rust, ook binnen de Katholieke Kerk, te stichten. Een laatste en zeer kort vierde deel handelt over de nawerking van Constantijns regering. Een gedrongen, maar zeer verzorgde en licht becommentarieerde bibliographie besluit het boek. Treffend bij de auteur is hoe hij zich telkens in de mentaliteit van Constantijn tracht in te leven. Aldus wanneer deze in de donatistenstrijd of in de Ariaanse twisten ingrijpt: vóór de kerkvorsten het goed beseften, en zonder dat Constantijn het eigenlijk zo bedoelde, had de Staat een grote macht op het innerlijk leven en Bestuur van de Kerk verworven. Evenzo tracht de auteur het familiedrama van 326, waarbij Constantijn zijn vrouw Fausta en zijn zoon Crispus liet ombrengen, te verklaren en zijn handelwijze aannemelijk te maken. Door zijn vloeiende taal, zijn synthetische voorstelling, zijn grootse uitbouw, zijn gebruik van de laatste critische studiën en zijn gezonde grondopvattingen, verdient dit boek een ereplaats in alle bibliotheken.

M. Dierickx

Romano GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit, Ein Versuch zur Orientierung*, Basel, Hess Verlag, 1950, 12.5 x 19.5, 136 blz.

Een immense druk weegt op Europa. Bij de krisis van de Europese beschaving is de grimmige dreiging van de Russische kolos maar kinderspel. In de lijn van zijn meer speculatieve werken, als „Welt und Person" en „Freiheit, Gnade, Schicksal", gaat G. voort met zijn studie van onze christelijke Westerse beschaving. Het boekje bevat lezingen welke hij in 1947 heeft gehouden aan de universiteiten van Tübingen en München. Het wereldbeeld van de oudheid was zonder echte transcendentie, zeer relativistisch en bescheiden. De middeleeuwen, rechtgelovig als ze waren in de Openbaring, schouwden een algeheel geordende Schepping. De transcendente God-Schepper leeft boven in de hemel en diep in de menselijke geest. Daartussen ligt de wereld, rijk aan symbolen en met een tot in de details gemerkt beeld van den Alhoge. Het moderne denken heeft de transcendentie weer opgelost. De wereld wordt een oneindigheid zonder steunpunt. *Natuur*, door het *subjekt* tot goddeloze *kultuur* bewerkt. De mens onzer dagen begint echter deze drie elementen anders te zien. Het is niet meer Moeder-Natuur, doch iets gevaarlijks dat de techniek kan misbruiken. De wereld eist voortaan verantwoordelijkheid, ernst en dapperheid van de mens. Het subjekt is niet meer de hoogtronende persoonlijkheid, doch de onder de mensen levende persoon, trouw aan zijn roeping. „Worin besteht die entscheidende Tatsache des Menschlichen? Darin, Person zu sein. Angerufen von Gott; von daher fähig, sich selbst zu verantworten und aus innerer Anfangskraft in die Wirklichkeit einzugreifen. Diese Tatsache macht jeden Menschen einzig". Kultuur wordt niet meer op de vleugelen gedragen van de vooruitgang en de autonomie, doch komt bedriegelijk voor omdat zij de persoon niet heeft gekend, gevaarlijk omdat zij de verantwoordelijkheid, het geweten, de sterkte in het beheersen van de macht niet heeft gekend, en daardoor de macht demoniseerde. Het leven van de mens is aldus gevaarlijk geworden omdat hij vrij is en de macht bezit. Zijn taak zal het zijn de macht in waarachtige ernst, in dapperheid, in innerlijke vrijheid te hanteren. Maar dit kan niet geschieden zolang de religieuze grondverhouding van de persoon niet wordt gevonden, waar men Christus ontmoet. Daar zal het een keus worden tussen de totale verheidensing enerzijds, en de besliste trouw van de persoon die gelooft in de levende God anderzijds. Deze rijke gedachte wordt ons rustig en sierlijk voorgehouden in de vlekkeloze taal van G. Voor gekultiveerde lezers een inspirerende lektuur.

A. Snoeck

Prof. Dr Konrad ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, 6. Auflage, Celle, Joseph Giesel, 1950, 17.5 x 26.5, XV + 910 blz., geb. DM. 33.—.

Wat één mens al voor werk kan verzetten, als hij er zich maar voor inspant, is de eerste spontane uitroep bij het lezen van deze uitgebreide encyclopedisch uitgewerkte „Konfessionskunde". Alle godsdiensten worden er in besproken, maar vooral de christelijke confessies en hun talloze sekten: hun oorsprong, hun ontwikkeling, hun geest, hun belijdenisschriften en leer, hun verbreiding, hun invloed en tegenwoordige organisatie, en dit met een grote rijkdom van historische, organisatorische, biographische, bibliographische en statistische gegevens. Bij de studie hiervan ontstaat een nieuwe verbazing, hoe zoveel eruditie kan samengaan met die milde, wijze, gezond christelijke en diep religieuze geest, die de voornaamste verdienste uitmaakt van dit werk. De twee beste delen zijn zeker de twee laatsten, waarin de verschillende christelijke leringen tegenover de goddelijke Openbaring met elkaar worden vergeleken, en ten slotte een breed overzicht wordt gegeven van de geest en de stromingen in de oekumenische beweging. — Al heeft de S. na de oorlog zijn best gedaan om ook de buitenlandse bibliographie en toestanden bij te werken, deze omwerking vertoont nog verschillende leemten. De laatste stromingen in de Nederlands Hervormde Kerk komen niet tot hun recht. Voor de uitbreiding van het Nestorianisme in China rond de VIIde eeuw is het werk van Giuseppe MESSINA S.J., *Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo nell' Asia Antica*, Roma, 1947, van betekenis. Verder zou Fr. DVORNIK's werk, *The Photian Schism, History and Legend*, Cambridge, 1948 het hoofdstuk over het ontstaan van het Oosterse schisma aanmerkelijk kunnen veranderen. L. CERFAUX, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1942, verdient te worden geciteerd bij de nieuwe katholieke opvattingen over de Kerk. Irénikon (blz. 347 en 383) verschijnt niet meer in Amay sur Meuse, maar in Chevetogne; zo ook de laatste delen van E. MERCENIER, *La prière des Eglises de Rite byzantin*. — Het succes van dit katholieke werk, met zijn vele uitgaven, en verscheidene vertalingen in het Engels, Italiaans en Japans maken het tot een onontbeerlijk consultatiewerk voor al wie oprecht begaan is met het leven en de strijd van de Christenheid.

P. Fransen

Dr Alb. ZWART O.S.Cr., *Heidense en Christelijke Mysteriën, De theologische Grondslagen der Mysteriënliturgie* (*Catholica*, VI, 1), Brussel-Amsterdam, De Kinkhoren, 1947, 14 x 23, 186 blz., ing. frs 80.—, geb. frs 125.—.

Een delicate en uitgebreide kwestie in het kort behandelen is nogal zwaar, en S. is er niet voor terug geschrikt. In het eerste deel hebben wij een overzicht van de hellenistische mysteries, waar wij eigenlijk zo weinig documenten over bezitten. Om Casel te weerleggen had S. zich meer moeten toeleggen op een soort phenomenologie van deze religiositeit, of althans op de studie van hun religieuze „Gestalt". Détailanalyses lijken ons in deze zaak erg précair. Zo het immers waar is, dat de riten veelal — en niet altijd, zoals S. zegt — mogelijk zeer oud zijn, dan is dit geenszins het geval met de interpretatie, die toendertijd aan deze riten werden gegeven, om niet te spreken over de interpretaties van onze moderne vergelijkende godsdienstwetenschappen. Het tweede deel heeft ons nog meer ontgoocheld. Dat Casel overdrijft, mag zijn, maar wij hadden graag bij S. een theologie van het Sacrament gevonden, die dieper en meer religieus is dan de zijne. Zij lijkt ons immers al te zeer beperkt tot de loutere beschouwing van de werkoorzakelijkheid. Zo S. zich deze jammerlijke bemerking ontvallen liet: „Wij mogen toch niet vergeten, dat de Vaders dikwijls naïef-realistisch zijn" (blz. 124), dan zou men met evenveel recht mogen zeggen dat wij niet vergeten mogen dat de theologie van sommige klassieke handboeken over de Sacramenten „naïef-mechanistisch" is. Het zijn niet alleen de Vaders die in de Sacramenten een hele speciale aanwezigheid Christi hebben gezien, en de philosophische bezwaren, die men hiertegen aanvoert, lijken ons voorlopig zeker niet afdoend.

P. Fransen

Thassilo VON SCHEFFER, *Hellenische Mysterien und Orakel*, (Sammlung *Völkerglaube*), Stuttgart, W. Spemann, 1948, 12 x 19.5, 184 blz., 8 ill., geb. DM 5.60.

De naam van Thassilo von Scheffer en het succes dat sinds 1940 een tweede uitgave nodig maakte garanderen het hoge gehalte van deze vulgarisatie. Schrijvers lange vertrouwdheid met de antieke wereld, de belezenheid in hem van de philoloog en de „Einfühlung" van de dichter waren wel nodig om over het moeilijk onderwerp het bondig, rijk en overzichtelijk boekje te vervaardigen dat we hier voor ons hebben. Terecht wordt de vóór-helleense en oosterse oorsprong der mysteries beklemtoond welke het grieks genie zozeer met zijn eigen luminositeit wist te versmelten dat zijn kultuur — godsdienst, kunst, philosophie en politiek inbegrepen — zonder hen niet te verklaren valt. Afgezien van hier en daar een zeldzame, voor een katholiek storende, veralgemening maakt het werkje een uitstekende gids uit naar die „tiefbeschattete Inseln im Lichtmeer der sich über ganz Hellas breitenden olympischen Religion".

R. Leijs

H. A. R. GIBB, *La structure de la pensée religieuse de l'Islam*, Trad. de l'anglais par Jeanne et Felix Arin, (Institut des Hautes Études Marocaines, Notes et Documents, Facs. VII), Editions Larose, Paris V, 1950, 16.5 x 25, 56 blz.

De diepste beweeggronden te peilen, waaruit de geloofsbeleving van den gelovige bestaat, is moeilijker naarmate de godsdienst waartoe hij behoort in zijn dogmatiek groter rekbaarheid en in zijn beleving groter nuances toelaat. De dogmageschiedenis van de Islam, wier bestudering nog slechts in een beginstadium verkeert, bewijst toch reeds hoe in de loop der eeuwen veel, waartegen men aanvankelijk afwijzend stond, tenslotte in orthodoxe kringen kon worden aanvaard. Men denke hierbij slechts aan het vele Griekse erfgoed, aan Perzische en Indische elementen die in de theologische scholen konden worden overgenomen. Maar wat binnen de theologische scholen soms tot bittere strijd aanleiding gaf, kon in de praktische dagelijkse toepassing der eenvoudige gelovigen, althans wat betreft minder in het oog lopende punten, meer langs geleidelijke weg geïncorporeerd worden en volgens een evolutie welke in tegenstelling tot de dogmatische uiteenzetting nooit tot stilstand kwam. Deze constante ontwikkelingsgang echter maakt definiering daarom des te moeilijker.

De recente werken van Gibb bewijzen, dat hij, als waardige opvolger van het werk dat Duncan Macdonald in een vroegere periode op zo eminente wijze volbracht, zowel in zijn „Modern Trends in Islam" (The University of Chicago Press, 1945) alsook in dit laatste werkje de kunst verstaat tot diep in de beleving door te dringen en vanuit de moderne beleving, die hij aldus interpreteert, de oorspronkelijke ontwikkelingsgang bij de profeet en in de sharî'a en de kalâm, tot grotere klaarheid te brengen. Dat de schrijver in deze werkmethode niet vervalt tot een vicieuze cirkel, al kan men op sommige punten van zijn interpretatie met hem van mening verschillen of een andere klemtoon voorstaan, is een bewijs zowel voor zijn uitgebreide kennis van de bronnen en van de orthodoxe opvattingen, alsook

voor zijn brede en algemene contacten met de moderne beleving van dien godsdienst. Het subjectieve dat uit een dergelijke interpretatie zo moeilijk te weren is, wordt in schrijvers werk zeer verzacht door de brede en diepe achtergrond waartegen hij het geheel van zijn beschouwingen plaatst. — De punten welke in 4 achtereenvolgende hoofdstukken behandeld worden zijn het substraat van animisme, dat uit het oude heidendom van Arabië in de Islam overging en dat door Muhammad met behulp van zijn sterke intuitieve geest in Koran en Wet werd ingeperkt. Vervolgens hoe het wezenlijke karakter van de Islam is een „société morale" te zijn zoals blijkt uit de plichtenleer van de Wet en uit de sterk gerationaliseerde hoofdstukken van de dogmatiek. Tenslotte hoe dit ethische ideaal als vanzelf een „mystieke" uitbloei opriep, die in haar min of meer orthodoxe streven sterke reacties opriep van de kant van de theologie, maar uiteindelijk burgerrecht verkreeg binnen de Islameenheid.

J. Houben

Margaret SMITH M.A., D. Litt., *Readings from the Mystics of Islâm. Translations from the Arabic and Persian.* London, Luzac & Company Ltd., 46 Great Russell Street, W.C. 1, 1950, 12 x 19, 144 blz., 12/6.

Dit is de 8e grotere publicatie van deze schrijfster op het gebied van de Muslim-mystiek, waaraan zij heel haar leven met warme liefde wijdt. Zoals haar vorige boeken bewijst ook dit laatste haar diepe kennis en ruime appreciatie van dat levensgebied, dat aan de godsdienst van de Islâm een warmte geeft en een leefbaarheid, waaraan deze anders te veel gebrek zou lijden. De schrijfster maakt een keuze uit de geschriften van 40 der grootste figuren onder de Islâm-mystici en vertaalt er de kenmerkende passages uit. Men kan over die keuze hier en daar een andere mening voorstaan, toegegeven moet echter worden dat in de grote lijnen de ontwikkeling van de leer binnen de Islâm-mystiek goed tot haar recht komt. De algemeen bekende dichters als Rûmî, Hâfiz en Attâr, die zozeer de bekendheid verwierven in vorige jaren en wier leer al te gemakkelijk tot de rang van „mystiek" werd verheven, worden hier geflankeerd door vele anderen, wier leer minstens even diep en in vele gevallen veel religieuzer en verhevener is dan de 3 genoemde en geroemde „mystieken".

J. Houben

Harry Gaylord DORMAN Jr., Ph. D., *Towards understanding Islam. Contemporary Apologetic of Islam and Missionary Policy.* Teachers College Columbia University. New York, 1948, 23.5 x 16, 137 blz., Cloth 2.50 Dollar.

In tegenstelling tot het vroegere werk van Erdmann Fritsch (Islam und Christentum im Mittelalter, Breslau 1930), dat alleen de muslimgeschriften, en dan nog alleen van de Middeleeuwen, behandelde, wordt in dit werk een overzicht gegeven van de historische ontwikkeling van de apologetiek van christelijke en van muslimzijde beiden van af het ontstaan van de Islam tot deze dag. Er wordt nagegaan hoe de eerste contacten ontstonden en hoe daaruit polemieken groeiden, die van muslim zijde aldra de klassieke vorm aannamen welke tot heden niet grotelijks werd veranderd maar toch voldoende om eigentijdse verschillen te kunnen aanmerken. Onder de grote en klassieke muslim-polemici ontbreekt echter merkwaardigerwijze elke vermelding van al-Ghazâlî's al-Radd al-jamil (Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles. Text établi etc. par Rob. Chidiac S.J., Paris 1939) en dit is een gebrek in deze overigens zeer heldere uiteenzettingen. Sprekend over de houding die de christelijke apologetica wordt aanbevolen tegenover de muslims gaat de schrijver van de specifiek protestantse houding uit die voor de katholieke missie nooit de juiste norm zal kunnen zijn. Hij zegt: „Theology is the interpretation or explanation of Christian religious experience (p. 119) .... each individual .... approach(es) God autonomously through his own religious experience (ib.)." Het gevolg is, dat, ook al aanvaardt de schrijver de autoriteit van de H. Schrift, van de communio sanctorum, zoals hij zegt, en van Gods revelatie door de H. Geest in de natuur en in het hart, elke objectieve en totalitaire opvatting wordt verworpen en iedere polemische houding dientengevolge wordt gewraakt. Het gevolg echter kan wel zijn een zeer irenische houding maar tevens groot gevaar voor de objectieve inhoud van de christelijke leer.

J. Houben

A. Commentary on the Creed of Islâm. Sa'd al-Dîn al Taftâzânî on the creed of Najm al-Dîn al-Nasafî. Translated with Introduction and notes by Earl Edgar ELDER. Columbia University Press, New York, 1950, 23.5 x 16, XXXII + 187 blz.

Wat ook verder onze mening moge zijn over de absolute waarde van dit orthodox-theologische werk, als we het vergelijken met de in vele opzichten meer voldoening gevende uitlegpogingen van de scholen van b.v. de Mu'tazila in haar verscheiden uitingen, we

kunnen de vertaler niet dankbaar genoeg zijn dat hij dit kostbare werk van Muslim-theologie in een duidelijke en over het algemeen zeer betrouwbare vertaling heeft bezorgd. al-Taftâzânî (1322-1389 A.D.) bekend om zijn geschriften op velerlei gebied is vooral geroemd om dit theologisch tractaat, de „Sharḥ al-'aqâ'id al-nasafîya", dat als theologisch handboek nog steeds een grote plaats inneemt in de universiteit al-Azhar in Cairo. De voornaamste reden hiervan is zeker dat het een samenvattende behandeling geeft van verschillende van de theologische vraagstukken binnen de orthodoxe Islam na 5 lange eeuwen van zoeken en tasten in discussie en polemiek. al-Taftâzânî verrijkte met een commentaar wat zijn voorganger al-Nasafî (± 1142 A.D.) in een geloofsbelijdenis kort en bondig had samengebracht en beiden waren bezield met die bredere schoolopvatting van al-Mâturîdî, die aan de orthodoxe richtingen althans een warmere uitdrukking gegeven had. Slechts gespecialiseerde kennis van het vak en van de andere vele wetenschappen die er noodzakelijk verband mee houden als de kennis van de Koran, van de traditie, van de theologische dialectiek der muslimscholen, van philologie, van theologie en philosophie maakt het mogelijk dit werk van vertaling aan te durven. Het te hebben aangedurfd en tot stand gebracht is een uitnemende dienst aan de Islamwetenschap bewezen.

J. Houben

Ange KOLLER O.F.M., *Essai sur l'esprit du Berbère Marocain,* 2e éd. Fribourg, 1949, 13.5 x 19, 604 blz.

Uit de geschiedenis kennen we de ontembare onafhankelijksgeest die het volk der Berbers altijd gekenmerkt heeft. Vanaf de eerste invallen der muslims werd ook hun felle oppositie geboren; niets bleek in staat hen voor goed te onderwerpen. Liever dan de orthodoxe Islam te aanvaarden wierpen ze zich op sectarische lering als het Shî'isme of de leer der Kharîji. Ondertussen bleven ze met uiterste zorg hun eigen traditieleven volgen, tradities vooral gekenmerkt door animisme en het geloof in de magische krachten van heiligen. Toen de Almoravieden in de 11e eeuw grotere orthodoxie wilden opleggen, moesten deze dra wijken voor de berber-invloed in de dynastie der Almohaden (12e eeuw). Slechts de meer mystieke vorm door Ibn Tumert gepreekt kon grotere invloed bereiken onder de volksmassa's. Dit boek geeft de verklaring voor deze feiten uit de geschiedenis. Die verklaring ligt in het karakter van dat volk, dat te zelfstandig, te diep natuurlijk en te onafhankelijk is dan dat het gewonnen kan worden. In taal, in gebruiken, in godsidee is dit volk niet muslims geworden. Ze zijn geen fatalisten, kennen geen polygamie en hebben het natuurlijk geweten dat vasthoudt aan een religieuze mentaliteit, die niet gebonden worden wil aan de wettelijkheid en uiterlijkheid van de Islam. Alleen een jarenlang verblijf onder het volk kon de schrijver in staat stellen met deze kracht van bewijzen die stelling te verdedigen en aanneembaar te maken.

J. Houben

DAVID Maurice, *La Religion Romaine,* Coll. Les Religions, No. 7, Catholicité, Rijssel, 1948, 156 blz.

Een kleine summa van wat ons over de Romeinse godsdienst bekend is: zijn ontwikkeling van oorsprong tot verval, zijn eredienst: plaatsen, personen, riten. Dit alles uit de beste hedendaagse werken, met talrijke citaten van latijnse schrijvers. Als appendix een kleine keuze teksten. Uiterst bruikbaar als summair overzicht of Nachschlagewerkje.

J. VanderMeersch

Fritz BAMMEL, *Das heilige Mahl im Glauben der Völker, Eine religionsphänomenologische Untersuchung,* Gütersloh, C. Bertelsmann, 1950, 15.5 x 22.5, 199 blz., geb. DM 19.—.

Men kan over de godsdienstphenomenologie van Dr Bammel denken zoals men wil, in elk geval moet men voor ogen houden dat hij hier aan godsdienstphenomenologie doet en niet aan godsdienstgeschiedenis. Zijn studie is een peiling van het geloof van de volkeren op een welbepaald punt, nl. het godsdienstige heilige maal. Het beoogt veeleer houdingen, ervaringen te typeren als wel feiten te beschrijven. In een analytisch gedeelte noteert B. de verschillende belevenisvormen van het heilig maal als uitdrukking van vitale existentie (16-74), sociale existentie (75-107), spirituele existentie (107-126), eeuwige existentie (126-148). Het synthetisch gedeelte schetst dan een vergelijkende typologie van de geloofsstrukturen die daarbij ervaren worden (159-188). Deze opzet biedt de mogelijkheden om de religieuze rijkdom van het heilige maal langs alle kanten in het licht te stellen; tot zover is er iets suggestiefs in deze studie. Toch lijkt het ons dat Schr. ze té breed opgevat heeft dan dat hij het probleem grondig zou kunnen behandelen in een zo kort bestek. Ook voor een phenomenologische peiling is stevige feitenkennis

vereist, en in dit opzicht is het te betreuren dat B. zijn informatie meer dan eens put uit verouderde publicaties. Het Concilie van Trente leert ook niet dat wij door de Eucharistie „liberemur a peccatis mortalibus", eerder het tegendeel : „liberemur a peccatis quotidianis et a peccatis mortalibus praeservemur".

E. J. Vandenbussche

Hans Joachim SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit, Religionsgeschichtliche Untersuchungen,* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1950, 16 x 26, VIII + 320 blz., ing. DM 21.—, geb. DM 24.—.

De problemen uit de vroeg-christelijke tijd, die hier behandeld worden, zijn vrij uiteenlopend: de oergeschiedenis en de daemonenleer volgens de Ebionietische Pseudoclementinische geschriften ; het Ebionisme van Summachos ; de term ὠβλίας toegepast op Jacobus ; de Joodse opvattingen over de profetenmoorden, over de vernieling van de tempel in 70 n. Chr., en over de uitverkiezing van Israël : Jezus' en Paulus' stellingname tegenover de Joodse wet ; de vermelding van Simon de Tovenaar in de Joodse bronnen : het gnostisch nihilisme ; de navolging van God. — De band, die deze vrij hybriede „materialen" (153) samenhoudt, moet gezocht worden in 's S.s overtuiging, dat al deze onderwerpen moeten verklaard worden, niet vanuit het „dogma der hellenistische invloeden" (80), doch vanuit het standpunt der Rabbijnse literatuur. Zeer vaak heeft de auteur gelijk met zijn beroep op de Rabbijnse bronnen ; doch anderzijds heeft de kritiek het volste recht een of andere van zijn verklaringen als „veel te gecompliceerd" (124, 3), of als „artificiëel" (84, 2 : S. zelf tegen FIELD) van de hand te wijzen. — Soms zoekt de auteur naar Rabbijnse parallelen, daar waar eenvoudig verwezen wordt naar een authentieke Bijbeltekst ; b.v. 1 Cor. 15, 45 en Gen. 2, 7 (8), of AUGUSTINUS' vermelding van de „angelus Satanae" (PL. 37, 1713) en 2 Cor. 12, 7 (60), of Act. 15, 29 en Gen. 9, 4 en Lev. 17, 14 (74 ; cfr bij de auteur zelf blz. 274). — Af en toe worden dogmatische overwegingen aan de teksten opgedrongen, b.v. in verband met de „natuurlijke, ingewortelde boosheid van de mens" (42), of met de erfzonde-begeerlijkheid (203), of met ekstase als magie (300). — Elders houdt de auteur geen rekening met mogelijke stereotypering der formules ; bewijst de κοινωνία τῶν δαιμονίων van 1 Cor. 10, 20 dat Paulus meent dat de daemonen in de mensen binnendringen ? (77) ; is het bloed van Ex. 12, 22 wezenlijk „spijs" der daemonen ? (75). — Ten slotte moet nog gewezen worden op sommige positieve misvattingen : Ex. 23, 19 is, blijkens de Ugarit-teksten, een bekende Cananese afgodische praktijk (43) ; 1 Sam. 13, 1 wordt wellicht verklaard door ALBAM-gematrie (aleph = lamed ; dus 1 = 30 ; cfr. Biblica, 1926, 193-203) ; Jezus' algemene bewoordingen in Mt. 23, 31 als „ten onrechte veralgemenend" (141) brandmerken, is moeilijk overeen te brengen met 's S.s bekendheid met het emphatische stijlkarakter der Semieten. Naast de keurige driedubbele index (aanhalingen, zaken, moderne schrijvers), moet anderzijds de aanwezigheid betreurd worden van vrij veel drukfouten. Storend zijn vooral : blz. 66 : δειπνοῖς i.p.v. δεινοῖς ; blz. 195, 1 ἀπόφισιν i.p.v. ἀπόφησιν ; blz. 267 : which flowed *from* (dit woord ontbreekt).

J. De Fraine

Joseph RABBINOWITZ, B.A., Ph. D., *The Prophets of Israel, A brief Survey of their Times and Teachings,* London, Jewish Religious Educational Publications, 1950, 14 x 22, 46 blz., ing. 1/6.

Dit kort overzicht over de tijdsomstandigheden en de leer der profeten, werd, zonder wetenschappelijke pretenties, geschreven vanuit het standpunt der Joodse traditie. Met opzet vermijdt de auteur elke allusie op de resultaten der „hogere critiek" (5). Jeremias geldt als de auteur der Klaagliederen (19) ; er is sprake noch van „Deutero-Isaias" (16), noch van „Deutero-Zacharias" (40) ; het boek Jonas verhaalt „een particuliere ervaring in het leven van de profeet Jonas" (31). Teksten als Mal. 1 (over het universele offer), of Is. 7 (de Emmanuël-profetie), of Mi. 5 (de „moeder" van de Messias) worden niet vermeld. De „lijdende dienaar" van Is. 53 wordt gelijkgeschakeld met Israël (16).

J. De Fraine

Artur WEISER, *Die Psalmen, übersetzt und erklärt,* I : *Psalm 1-60,* II : *Psalm 61-151* (*Das Alte Testament Deutsch,* 14 en 15), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1950, 17 x 24.5, 564 blz., ing. DM 11.80 en 10.60.

In deze derde uitgave van zijn Psalmencommentaar, doet A. WEISER resoluut beroep op het ook door Protestanten meer en meer verdedigde standpunt der cultus-vroomheid.

De psalmen zijn geen individualistische, aan moderne kategorieën getoetste, „religieuze lyriek" uit het late Jodendom, maar wel collectieve uitingen van het door W. gepostuleerde „Feest van het Jahweverbond" (8). Men vraagt zich af op welke gronden W. tot dit nergens vermeld feest kan besluiten. Zoals voor MOWINCKEL's „Troonbestijgingsfeest" (35) kunnen alle door W. aangevoerde teksten (14) op één der bekende feesten uit het Hebreeuwse kalender slaan. Daarenboven wordt zowat alles, in W.'s ogen, „kultisch" of ritueel; b.v. elke vermelding van het verbond (54), elke beschrijving van een theophanie (21; 26). Bewijst Ps. 44, 2 de traditie-plicht der cultusgemeenschap als zodanig? (22); gewaagt Ps. 1, 4 of Ps. 52, 7 van een „sakrale" uitdrijving der goddelozen? (26). WEISER zelf geeft trouwens toe, dat het „ritueel" van het „Verbondsfeest" niet bestaat (18), en slechts kan „gereconstruëerd" worden (14).

Het is verheugend te zien, dat in dit commentaar op de psalmen heel wat juiste en voor katholieken volkomen aanvaardbare opinies verdedigd worden, b.v. in verband met de hoge ouderdom der psalmen (13), de *actio Dei* als sacramenteel gebeuren in de cultus (31; 33; 56; 256), het ambivalente karakter van het oordeel (37; 46; 312; 416), de „wetsvroomheid" (55; 492), die „verondersteld wordt door het Evangelie" (66), het geloofsfundament van de vergeldingsleer (296). Maar waarom gaan de scheppingsgedachte (34) en het „goddelijk zoonschap van de koning" (36) terug op ontleningen aan de voor-asiatische religie? — Bewijst het „ke'âdâm" van Ps. 82, 7 wel degelijk dat de „'êlôhîm" geen „rechters" kunnen zijn? Is het niet juist andersom: de rechters zullen ten slotte toch sterven „evenals het ganse mensdom" (367)?

J. De Fraine

Adrienne von SPEYR, *Kinder des Lichtes, Betrachtungen zum Epheserbrief,* en *Apokalypse, Betrachtungen zur Geheimen Offenbarung,* 2 dln., Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1950, 15 x 23, 235 en 833 blz.

De Bijbel is een religieus boek ons door God gegeven. Dit is de grondovertuiging van Schr. en van haar uitgever, Urs von Balthasar. Zo schrijft zij ook geen technisch-wetenschappelijk exegetisch, of strikt bijbel-theologisch commentaar, maar meditaties op de gewijde tekst. Hare methode is wel enig, althans in deze tijd. Ze wordt gekenmerkt door een eigen nuchtere objectiviteit, een objectiviteit echter, die niet berust op het feit van een onbevooroordeelde exegetische analyse — al wordt hiervan een minimum vooropgesteld —, maar wel op het religieuze feit van Gods aanspraak in en door het geschreven Woord. Men zou dit een mystische objectiviteit kunnen noemen. Voor men de woorden gaat vergelijken met de overigen uit hetzelfde of een ander boek van de Bijbel, beluistert men het in religieuze schroom naar al zijn theologische tonaliteiten in de mystieken geloofsovertuiging, dat de Triniteit ons toespreekt in Christus. Daarbij blijft het van theologisch belang — altijd om dezelfde reden — dat men voortdurend rekening houdt met de eigen, door God bevestigde, zending van de hagiograaf. Zo openbaart zich aan ons de religieuze inhoud van het gewijde boek. Mystieke objectiviteit zou sommigen echter nog te subjectief lijken. Schrijfster, en samen met haar U. v. B., wijzen echter met aandrang en terecht op het objectieve, zakelijke karakter van de Mystiek in de Kerk. Deze is vóór alles, meent S. zich inspirerend op het bekende werk van P. Anselm Stolz „Theologie der Mystik", „dienst aan het Woord van God" in de Kerk. Wat voor de mysticus, — hetzij de hagiograaf, hetzij de biddende overwegende bijbellezer —, van belang is, is niet zijn subjectieve toestand, maar zijn sociale zending in de Kerk, en dus het goddelijk waarheidsgehalte van zijn boodschap. In deze geest leest S. de Bijbel, en verstaat zij ook, vooral het mystisch werk van St. Jan. Deze zelfde methode heeft zij nu ook aangewend op de Brieven van St. Paulus. Ook hij heeft een eigen nauwkeurig door God bepaalde en gewilde zending, die niet helemaal parallel loopt met de zending van St. Jan. Zo déze slechts bij het centrale blijft, St. Paulus gaat over naar het concrete, het particuliere.

Wij weten dat sommige exegeten niet helemaal met deze methode genoegen zullen nemen, en wellicht enigszins schamper opmerken dat het hier veeleer gaat over meditaties bij gelegenheid van een Schriftuurtekst. Wij zouden niet zo afwijzend willen zijn, al weten wij heel goed, hoe wij hier voor een tegenwoordig zeer omstreden vraag staan in de bijbelse theologie, de spirituele zin namelijk van de Schrift. Als theologische meditaties, dat zal iedereen ons toegeven, staan deze boeken zeer hoog, en al werden zij geschreven door een vrouw, die lijdend is, zij blijven opmerkelijk nuchter en solied van toon en inhoud. Als meditaties op de Bijbel, al laten wij ook graag vakexegeten aan het woord, hebben deze beschouwingen in alle geval deze uitzonderlijke verdienste, dat zij expliciet getuigen van de énige Presentie van den Vader, den Zoon en den H. Geest, en vooral van het Mensgeworden Woord in de Schrift.

P. Fransen

Georg WALTHER, *Jesus, Das Passalamm des Neuen Bundes, Der Zentralgedanke des Herrenmahles, Gütersloh,* C. Bertelsmann, 1950, 15 x 22.5, 100 blz., ing. DM 9.20.

Tot eenieders verrassing heeft ook J. Jeremias, in de tweede uitgave van *Die Abendmahlsworte Jesu,* 1949, na een nieuw en grondig onderzoek zich bekeerd tot het inzicht dat het laatste avondmaal een Paasmaal is geweest. Met deze thesis is natuurlijk een perspectief gegeven voor de interpretatie van de eucharistische ritus. Het ligt nu in de bedoeling van G. Walther nader aan te tonen hoe de Paaslamgedachte niet alleen aanwezig is in het laatste avondmaal, maar werkelijk de spil is waarrond alles draait. Er bestaat een zo duidelijk en tevens zo omvattend parallelisme tussen de culturele verrichtingen met het Paaslam en de betekenis daarvan enerzijds en wat Jezus deed en sprak in het L. A. anderzijds, dat wij de zin van dit laatste alleen kunnen vatten wanneer wij in Jezus zien „das Passalamm des neuen Bundes". Het Paasmaalperspectief is het juiste, niet het eschatologische of het mysterische. Want ook de eucharistische teksten van Paulus krijgen hun adaequate interpretatie in dit perspectief; slechts in ondergeschikte punten heeft de apostel een andere visie op de eucharistie. Het betoog van W. doet zich voor als een probatio ex convergentia argumentorum, welke een oordeelkundige, niet eenzijdig toegepaste exegese hem aan de hand doet. Het is geheel onmogelijk het in enkele regels weer te geven. Onder de opmerkelijke conclusies willen wij er slechts één enkele naar voren brengen, de betekenis nl. van de kelk t.o.v. het brood — contra Behm (blz. 60 vlg.). Men vergelijke hierbij Fr. Leenhardt, *Le sacrement de la Sainte Cène,* blz. 49 vlg.

E. J. Vandenbussche

Anders NYGREN, *Der Römerbrief,* Aus dem Schwedischen übersetzt von Irmgard Nygren. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1951, 16 x 24, 324 blz., ing. DM 14.—, geb. DM 16.80

Toen Nygren's kommentaar op de brief aan de Romeinen voor het eerst verscheen in het Zweeds, werd het geestdriftig onthaald door de recensenten. En niet zonder reden. Zijn grote bedoeling is de organische eenheid van de brief aan te tonen. Een wetenschappelijk kommentaar in de gewone zin van het woord is het werk dus niet: geen detailanalyse vers na vers, geen nota's, geen bibliographie, geen excursussen, doch één doorlopende tekst, waar de opeenvolgende pericopen in hun verband en synthetische eenheid worden uitgelegd. Het boek is te lezen door iedereen die een minimum van theologische cultuur bezit. Toch zou men het niet als vulgarisatiewerk mogen bestempelen: meer dan eens worden gangbare opvattingen becritiseerd en persoonlijke verklaringen voorgesteld. Vooral schenkt dit werk zulk een groot genoegen vanwege zijn diep theologisch inzicht: men zou het bijna kunnen noemen een theologie van de brief aan de Romeinen. De grondgedachte ervan volgens N. is dat de gerechtigheid van God komt. Dit schijnt ons toch te onnauwkeurig: in het grondthema moet ook het evangelie, de leer van Jezus, vermeld worden (cfr. I, 16-17 en V, 17, 21). Schr. plaatst het hoogtepunt van de brief in hoofdstuk V: de tegenstelling Adam-Christus is er een tussen twee aeonen (de oude en de nieuwe), en geeft ook de verdeling aan van het eerste deel van de brief.

Nygren's plan is een systematisch uitwerken van het thema van I, 17. Met overvloed van bewijzen wil hij aantonen dat men dat vers moet lezen: „der durch den Glauben Gerechte wird leben". In de eerste helft van de zin zou men het thema vinden van het eerste deel van de brief (I, 18-IV, 25), terwijl het laatste woord (wird leben) het onderwerp zou aangeven van het tweede deel. Dit lijkt erg systematisch. Hierin trouwens ligt wellicht een gebrek van het werk. Wat o.a. nog blijkt uit de ondertitels van het tweede deel: frei vom Zorn (V), frei von der Sünde (VI), frei vom Gesetz (VII), frei vom Tode (VIII). Deze laatste betiteling is beslist te negatief: het trefwoord in bijna elk vers van hfdst. VIII (geest) duidt op een zeer positieve en zeer rijke werkelijkheid. Zo de brief de meest geconstrueerde is van Paulus, toch mag men niet den indruk wekken als was hij een traktaat van systematische theologie.

Op een paar puntjes nog van de detailinterpretatie willen we de aandacht vestigen. De uitdrukking „gerechtigdheid Gods" verklaart N. uitstekend: hij begrijpt ze dynamisch, als een eigenschap van God, maar die zich ook aan de mensen meedeelt. Nergens duidt ze Gods straffende rechtvaardigheid aan. Het *hilastèrion* van III, 25 verstaat hij van het verzoendeksel van de ark (met Lyonnet, Büchsel, Charue). In hfdst. VII ontleedt hij zeer fijn de gedachtengang van Paulus. Voor de „ik"-vorm die daar voorkomt verwerpt hij de gewone uitleg. Volgens hem (blz. 213) moet deze begrepen worden van de mens in het christelijk leven, niet van zijn verscheurdheid tussen de neigingen naar goed en kwaad, maar van de spanning tussen wil en daad. Of deze interpretatie beter is kan men betwijfelen; misschien toont ze niet genoeg de mens in een bepaald stadium van de heilsgeschiedenis (cfr. Cerfaux). De belangrijke pericope VIII, 19-22 had grondiger moeten behandeld worden. Dit moge volstaan om te doen zien welk een belangrijke aan-

winst dit kommentaar betekent voor het theologisch begrip van de brief aan de Romeinen. N. geeft een mooie synthese, en weet tevens de exegetische verklaring van menig punt vooruit te helpen. De bruikbaarheid van het werk zou nog groter zijn indien voor ieder onderdeel de tekst in vertaling werd aangebracht; want, merkwaardig genoeg, nergens in het boek is die te vinden.

I. de la Potterie

R. Leys S.J., *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse; esquisse d'une doctrine,* (*Museum Lessianum,* Sect. théol., n. 49), Bruxelles-Paris, 1951, 17 x 25, 144 blz.

De categorie van het beeld is één der belangrijkste sleutels tot het denken van de oudheid en van de Vaders, maar het is een sleutel waarmee het moderne denken weinig handigheid heeft. Wat de Vaders precies in het beeld-begrip vonden, is moeilijk te bepalen. Daarom zijn wij de schrijver dankbaar, dat hij die leer onderzocht heeft bij Gregorius van Nyssa, bij wien de gegevens, hoe verspreid ook, toch voldoende rijk zijn, om ons een inzicht in dat begrip te geven.

L. omschrijft het beeld Gods aldus: „la manifestation de Dieu par le truchement d'un être qui, dans l'altérité, jouit de sa similitude" (19). Gelijkenis in onderscheid: de mens is Gods beeld, omdat hij aan al Gods eigenschappen deel heeft, maar juist niet op de wijze van het ongeschapene (25; cfr. 60). „Le créé est tout ce qu'est l'Incréé, mais de façon créée" (27). Hieruit volgt, dat de stof nooit beeld Gods kan zijn, omdat zij juist niet Gods eigenschappen bezit (65); en dat ook de geschapen geest geen beeld is van de Drievuldigheid (93-6): want het beeld heeft deel aan de ‚eigenschappen' Gods, niet aan zijn diepste wezen, waarin juist de Drievuldigheid gelegen is. Dit beeld is middel tot kennis. De schepselen kunnen ons tot de kennis van God voeren — de auteur behandelt hier geheel het probleem van de Godskennis bij Gregorius (27-39) —, maar vooral kennen wij Hem, als door reiniging en sacramenten (45v) het beeld Gods in onze ziel is blootgelegd, in die ziel als in zijn spiegel en zijn beeld (39-40). Dit is geen kennen van zijn rationele attributen, maar van zijn heiligheid; waardoor wij Hem kennen, niet als een eigenlijk ob-ject (41), maar in de beweging zelf van ons „verlangen" naar Hem, in die beweging, die Hijzelf in ons wekt door de geloofsgenade (42). Doordat God ons deelgeeft aan zijn heiligheid, bezitten we een „connaissance de connaturalité" van zijn heilig wezen (44), in de zuivere spiegel van onze ziel (45).

Waarin is nu precies het beeld-zijn gelegen? Natuurlijk niet in het lichaam, maar in het geestelijk deel van de mens (nous of logos), die het subject van de kennis en van de koninklijke vrijheid is (71-3), en waardoor de mens deelt in Gods onsterfelijkheid en geheimzinnige ondoorgrondelijkheid (76-8). Maar niet in deze eigenschappen statisch beschouwd, doch juist inzover zij zich, door God getrokken, op God richten. Hier raken we de innerlijke kern van Gregorius' beeld-begrip, en tevens het punt dat voor de rationele analyse de grootste moeilijkheden biedt. De mens kent God, omdat hij diens beeld en met Hem verwant is; maar hij is beeld, omdat hij door God getrokken, de blik op Hem richt. „Il y a causalité réciproque .... entre image et contemplation" (55). Zoals het oog een voorwerp kent, doordat het zich erop richt, en zijn spiegelbeeld in zich ontvangt, zo komt de geest tot de kennis en het beeld-zijn Gods (51-2): door de genade getrokken, richt hij zich op Hem, wordt zo door Hem bestraald en wordt tot de spiegel, waarin hij God kent (53-4). Het beeld Gods in ons is dus iets dynamisch: de geest is beeld Gods, inzover hij Hem in heiligheid schouwt; maar toch blijft hij diens beeld, wanneer hij zich van God afwendt, omdat hij voor die Godsschouwing bestemd blijft (70). Soms spreekt Gregorius, alsof door de zonde het beeld verloren ging, maar zijn eigenlijke gedachte schijnt toch te zijn, dat in de zondaar het beeld wel onherkenbaar besmeurd is, maar niet vernietigd (111-5). Misschien zouden wij Gregorius' gedachte als volgt mogen schematizeren. De mens is inchoatief beeld Gods, omdat God hem tot zich trekt en daartoe een verwantschap met zichzelf in hem legt. Geeft nu de mens zich vrijwillig aan die aantrekkingskracht gewonnen, dan stelt hij zich open voor Gods licht; deze goddelijke straal geeft hem deel aan Gods heiligheid en realiseert in hem aldus steeds volkomener het beeld van God. Gregorius maakt geen scherp onderscheid tussen beeld (eikôn) en gelijkenis (homoiôsis): hoogstens heeft deze laatste term een meer dynamische nuance, zodat beeld het inchoatieve stadium en ook de laatste verwerkelijking betekent, maar gelijkenis de progressieve gelijk-wording door beschouwing en deugd (116-9). Een hedendaags theoloog kan niet nalaten, hier de vraag te stellen naar de verhouding van natuur en genade in dit systeem. De genade maakt de mens tot beeld Gods; Gregorius weet echter — hier levert de schrijver een interessante correctie op de beschouwingen van *De Lubac* —, dat de genade aan de natuur is „toegevoegd" (98v, 104). De natuur

op zich is dus geen beeld Gods, tenzij inzover zij door de genade op God gericht wordt of tenminste tot de Godsschouwing bestemd is (105). „Pour Grégoire la nature devrait se concevoir comme ne comprenant ni la vie surnaturelle ni la vie animale : elle est ‚entre les deux'.... Mais elle a reçu l'inchoation des deux et doit s'accomplir en se déterminant à un des membres de l'alternative et en éliminant l'autre" (99).

Wij kunnen hier niet nader erop ingaan, dat niet slechts de individuele mens, maar ook de gehele mensheid beeld Gods is; dit geeft de auteur gelegenheid om een zeer verhelderende uiteenzetting te geven van Gregorius' opvatting, dat in de eerste schepping de gehele mensheid geschapen is (dit is niet zonder meer platoons idealisme), en dat tenslotte de gehele mensheid gered wordt (79-92). Ook behandelt schrijver nog, helaas zeer beknopt, hoe de Kerk beeld Gods is, en hoe de Zoon en de H. Geest beeld zijn (120-9).

Deze beknopte weergave geeft slechts een flauw beeld van de rijkdom van dit boek, dat een kostbare bijdrage is tot de kennis van de gedachte, niet alleen van Gregorius van Nyssa, maar van het oud-christelijk denken in het algemeen. De schrijver is een betrouwbare en een bescheiden gids. Hij laat Gregorius zelf vaak spreken en biedt een zorgvuldige analyse van de belangrijke passages, doch hij is zeer gematigd in het — bij sommige moderne schrijvers zo geliefde — „prolonger la pensée" van de oude auteur. Liever besluit hij met een „non liquet", dan dat hij Gregorius in een zelfgemaakt keurslijf wringt door een synthese te bieden, waarvoor bij hem geen voldoende elementen te vinden zijn.

Een belangrijke appendix verdedigt de authenticiteit van de twee homilieën „in verba: Faciamus hominem" (overigens worden deze teksten bij de uiteenzetting van de gedachte steeds slechts onder voorbehoud geciteerd). Het argument voor de authenticiteit, dat hij aan *Von Ivanka* ontleent, is indrukwekkend. Zeer terecht wijst hij vervolgens erop, dat het éne punt, waarin deze homilieën van Gregorius' gewone opvatting afwijken, nauwelijks kan opwegen tegen de vele echt gregoriaanse gedachten, die zij bevatten (137); toch zou hier een nadere uitwerking, door vergelijking van parallel-plaatsen, stijl en woordgebruik nog gewenst zijn. Ook voor het éne punt, dat tot nu toe als argument voor de valsheid gold, geeft hij een oplossing (134-6). Zoals de lezer weet, luidt dit argument: hier wordt een onderscheid gemaakt, dat Gregorius vreemd is, tussen het natuurlijke beeld Gods, dat we krachtens de schepping hebben, en dat gelegen is in onze redelijkheid, en de bovennatuurlijke gelijkenis, die gelegen is in onze vrije keuze en in de deugd, en die wij door het doopsel ontvangen. Nu merkt de schrijver op, dat schepping en redelijk-zijn bij Gregorius reeds een enigszins bovennatuurlijke inhoud kunnen hebben, zodat het hier gemaakte onderscheid wellicht niet zo scherp is, als men vaak veronderstelt. Deze beschouwing kan mij echter niet voldoen: de schrijver toont wel aan, dat we misschien in deze tekst geen onderscheid tussen natuur en bovennatuur mogen lezen, zoals gewoonlijk geschiedt; maar daarmee is niets afgedaan aan het feit, dat deze teksten een scherp onderscheid maken tussen beeld en gelijkenis, een onderscheid dat verder aan Gregorius vreemd is. Het eigenlijke argument tegen de authenticiteit blijft dus van kracht, zij het dan niet in de vorm die er vaak aan gegeven wordt.

P. Smulders

G. N. Buescher, O.F.M., *The Eucharistic Teaching of William Ockham.* (The Catholic University of America, *Studies in Sacred Theology*, No. 44), Washington, 1950, 14.5 x 22. XXVII + 175 blz., dollar 2.25.

Achttien maanden besteedde de schrijver aan wetenschappelijk onderzoek en aan de voorbereiding tot deze dissertatie om aan de „Catholic University of America" de graad van Doctor in de theologie te bemachtigen. En bij dit onderzoek was het oude en oudste materiaal niet zo gemakkelijk te bereiken. Maar door volharding en niet geringe moeite is het klaarblijkelijk met succes bekroond.

Ockham's doctrien over de Eucharistie leren we hier kennen bij de bespreking van Christus' werkelijke tegenwoordigheid in de Eucharistie; bij zijn verklaring van de transsubstantiatie, van Christus' activiteit en passiviteit in de Eucharistie en de eucharistische accidentia. Voorzeker heeft de vaak te veel gesmade doch niet geheel ten onrechte omstreden figuur van W. Ockham in deze Ordesgenoot een goede, zo niet te gunstig gestemde, pleitbezorger ontvangen. Niet zonder enige aarzeling zal de moderne lezer het een en ander aanvaarden en deze gids overal volgen. Intussen valt het stellig als een verdienste aan te rekenen, dat — wat Ockham's eerste levensperiode aangaat — deze van ketterij, gebrek aan volgzaamheid jegens het kerkelijk gezag en scepticisme vrijwel wordt vrijgepleit.

Tot juiste waardering van O.'s leer over dit theologisch onderwerp zou echter bij nadere bestudering de discussie spoedig naar philosophisch terrein worden verplaatst, n.l. naar de ontologie, de logica als kunst en wetenschap, de realiteit van de quantitas etc. En zover

willen we thans onze bespreking niet uitstrekken. Of schrijvers weergave van O.'s leer over de transsubstantiatie (zie blz. 30, 46, 56 v., 120, 143, 153) wel de juiste is meen ik te moeten betwijfelen. O's definitie (cfr. Report. 4, q. 6, C.): „Quantum ad primum potest dici quod transsubstantiatio est in proposito successio substantiae ad substantiam desinentem esse simpliciter in se, sub aliquibus accidentibus propiis substantiae praecedenti" is (blz. 30) wel juist vertaald maar blijkens de uiteenzetting in de voetnoot aldaar klaarblijkelijk misverstaan. Ockham zegt niet „desinentem esse" of „desinentem simpliciter esse" maar „desinentem esse simpliciter in se", zodat volgens deze definitie de eerste zelfstandigheid wel kan blijven bestaan maar niet zonder meer en ongewijzigd „op zich" kan blijven bestaan. Daarbij wordt de nieuwe zelfstandigheid onder enige accidentia van de eerste zelfstandigheid tegenwoordig gesteld. Met deze verklaring voor ogen worden verschillende annexe teksten van Ockham beter begrijpelijk. Overigens is hiermee nog niet gezegd, dat O.'s opvatting over de transsubstantiatie zo maar voetstoots aanvaardbaar is.

In de vrij lange literatuurlijst heb ik de naam van de la Taille vergeefs gezocht. Voor de zo juist vermelde kwestie had diens leer over de transsubstantiatie wel enig licht kunnen verschaffen.

P. Ploumen

Yves J. M. Congar, O.P., *Essais sur la communion catholique*, Cahier IV: *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, (*Unam Sanctam*, n. 20), Paris, Editions Le Cerf, 1950, 14 x 23, 648 blz.

Dit boek verdient zeker genoemd te worden, „het ecclesiologisch werk" — van katholieke zijde althans — van het verlopen jaar. De enkele zwakkere punten, waarop wij onmiddellijk zullen wijzen tasten de eigenlijke en blijvende waarde van het werk niet aan. Hier en daar had schr. herhalingen kunnen vermijden, sommige passages zijn te breedvoerig uitgewerkt, het geheel wekt de indruk te vlug te zijn geschreven, niet wat de gedachteninhoud, maar wat de stijl betreft. Voegen wij hier dadelijk aan toe dat de schr. waarschijnlijk zelf met deze critiek accoord zou gaan en dat het delicaat karakter van sommige opgeworpen problemen en het gevaar verkeerd begrepen te worden voor zekere uitweidingen een voldoende verontschuldiging verstrekt.

Van de aanvang af wordt goed aangeduid binnen welke grenzen er voor hervorming plaats is binnen de Kerk. Niet wat haar goddelijke, eeuwige structuur betreft (dogma, sacramenten en hierarchische inrichting), maar enkel het menselijk leven, dat zich binnen dit onveranderlijk kader beweegt. Dit „kerkelijk leven" omvat echter ook zekere door mensen gestructureerde vormen, b.v. de feitelijke inrichting van het parochieleven, die niet van goddelijke oorsprong stammen en dus voor hervorming vatbaar zijn. De huidige hervormingsbeweging in de Kerk is ingegeven door echte liefde voor de Kerk. Zij is niets anders dan de uiting van een drang naar absolute oprechtheid en naar aanpassing van verouderde vormen aan veranderde omstandigheden. De Kerk zelf als vlekkeloze bruid van Christus is essentieel zonder zonde, zoals Sint Ambrosius reeds leerde. Toch treft men echte zonden aan in de Kerk, echte zonden en meer nog misbruiken en tekortkomingen op het historische en sociale plan. Dit is echter de Kerk niet in haar formeel maar in haar materieel element, niet de Kerk als goddelijke instelling maar als menselijke gemeenschap; in deze gemeenschap echter zowel de gezagdragers, zelfs in hun optreden als gezagdrager, als ook de horende Kerk. Het domein van een mogelijke hervorming strekt zich ook veel verder uit dan enkel het uitroeien van misbruiken en het wegnemen van morele mistoestanden. Het geestelijke kan zich nu eenmaal niet in deze wereld verwezenlijken zonder daartoe geholpen te worden door gunstige materiële, ja zelfs economische, levensvoorwaarden. De Kerk heeft in onze tijd haar menselijke structuur aan de diep geschokte wereldstructuur wederom harmonisch aan te passen.

Bij het begin van het tweede deel verdedigt C. tegen Journet zijn opvatting volgens welke de grondidee, die later tot schisma of ketterij aanleiding zal geven, oorspronkelijk ambivalent kan geweest zijn, d.i. dat zij zich even goed in de orthodoxe als in de niet orthodoxe richting had kunnen ontwikkelen. Dit lijkt ook mij inderdaad aldus, omdat die „grondidee" in haar concrete werkelijkheid ten slotte niets anders is dan een nog half onbewuste indruk, die in haar vage omlijning zonder scherpe scheidingslijn orthodoxe en niet-orthodoxe elementen omvat. Vervolgens worden de vier voorwaarden behandeld, welke volgens C. iedere hervormingspoging moet vervullen om niet het gevaar te lopen buiten de Kerk te leiden. Iedere echte hervormingspoging moet als grondslag hebben werkelijke liefde en bekommernis om de zielen en niet enkel verstandelijke redenering. Steeds moet aanwezig blijven de vaste wil in gemeenschap te blijven met het geheel, katholiek te blijven. Nooit mag dus de hervormer het tot dan toe verborgen gebleven of verloren gegane aspect van de katholieke waarheid, dat hij in het licht wil stellen, zo affirmeren dat de overige aspec-

ten niet meer tot hun recht kunnen komen of dat de band verbroken wordt met een van de anderen, welke de Kerk als haar lidmaten erkent. Ten derde zal de hervormer genoeg nederigheid en soepelheid van geest moeten bezitten om iedere voortvarendheid te vermijden en om te begrijpen dat steeds onvolmaaktheden in de menselijke zijde van de Kerk zullen te vinden zijn. Correlatief hiermede bestaat dan echter voor de kerkelijke gezagsdragers de verplichting niet al te langzaam te werk te gaan en plaats te laten voor experimenten voor zover deze het gezags-princiep blijven eerbiedigen. Dit is de juiste betekenis van het „sentire cum Ecclesia" van Sint Ignatius. Ten slotte is een katholieke hervorming nooit een louter mechanische aanpassing of het involgen van een al te wisselende tijdsstroming maar een teruggrijpen naar de eeuwige Traditie. Dit was de betekenis van het „Revertimini ad fontes", waardoor Pius X een definitieve impuls gegeven heeft aan de vernieuwing op liturgisch gebied, die dan vervolgens uitgedeind is tot een vernieuwing van de studie van de Kerkvaders en op onze dagen tot een vernieuwing ook van de studie van de Bijbel.

In het derde deel beoordeelt schr. de protestantse hervorming van de zestiende eeuw. Eerder dan „reformator" zou Luther de naam verdienen van „novator". Hij bouwde eenzijdig verder op de Galatenbrief en voldeed niet aan de vier hierboven aangegeven voorwaarden. De protestantse visie op de Kerk is eerder eenzijdig onvolledig dan absoluut verkeerd te noemen. Zij beschouwt de Kerk enkel als gemeenschap van de gelovigen, wat ze inderdaad is, maar verwaarloost ze dan tevens te zien als goddelijke heilsinstelling, welke in deze zin vóór de gelovigen bestaat en de moeder van hen is. In zijn Besluit wijst schr. enerzijds op de ernstige gevolgen, welke een onberedeneerd afwijzende houding van wege de kerkelijke gezagsdragers t.o.v. alle vernieuwingsvoorstellen voor de Kerk kan meebrengen, maar wijst anderzijds op datgene wat de juiste houding van de kerkelijke hervormers zijn moet. In dit verband schetst hij het verschil in handelwijze van een Lamennais en een Lacordaire. Wat nu meer bepaald de actuele hervormingspogingen, voornamelijk dan in Frankrijk, aangaat, ziet hij het verder verloop zeer hoopvol tegemoet, niet enkel omdat de Hierarchie er zeer begrijpend tegenover staat, maar ook omdat de opzet zelf van heel de beweging doordrongen is met echte katholieke geest. Het werk eindigt met een beroep op verdraagzaamheid en breedheid van opvatting t.o.v. opvattingen, die van eigen mening wellicht afwijken, maar toch passen binnen het kader van het katholieke geloof. Terecht merkt schr. op, dat dit de noodzakelijke voorwaarde is om vooruitgang van de theologische wetenschap in dienst van de Kerk mogelijk te maken.

Wellicht laat dit résumé enigszins ten minste de rijke inhoud van het boek vermoeden. Wat helemaal niet kon aangegeven worden is de gelukkige keuze van de historische voorbeelden, welke de schr. aanhaalt om zijn stellingen te bewijzen en evenmin de zeer eerbiedige, maar vrijmoedige suggesties tot vernieuwing, welke schr. blijkbaar voor zijn eigen rekening neemt. Wij kunnen enkel de hoop uitspreken dat Pater Congar de zes andere in het vooruitzicht gestelde Essays van deze reeks binnen afzienbare tijd kunne voltooien en dan dit alles moge bekronen met een vernieuwd tractaat De Ecclesia.

J. Van Torre

Heinrich KARPP, *Probleme altchristlicher Anthropologie, Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts*, (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, Band 44, Heft 3), Gütersloh, C. Bertelsmann, 1950, 16 x 23.5, 254 blz., ing. DM 16.—.

Deze studie van Dr H. Karpp heeft in deze uitgave haar wezen van dissertatie van het jaar 1935 behouden. Op een ietwat algemene en beperkte wijze behandelt de auteur achtereenvolgens de Kerkvaders der derde eeuw en hun stellingen betreffende het ontstaan der ziel, het wezen der ziel en het beeld van God in de ziel. Hoewel de auteur een aanzienlijke stof verwerkt heeft en haar tracht te rangschikken rondom de drie hoofdmomenten: het Traducianisme bij Tertullianus, het Creatianisme bij Clemens van Alexandrië, en het Praeexistentianisme bij Origenes, toch is dit werk geen echte geschiedenis geworden van het thema van het ontstaan der ziel. Hoewel deze studie zeer bruikbaar is voor de vergelijking der verschillende stellingen bij de Kerkvaders, en dit wegens de zeer planmatige en systematische uiteenzetting, toch laat ze een enigszins onbevredigende indruk na, omdat het eigenlijke thema van het boek te beperkt is om er de hele psychologie rond te centreren. Derhalve mist men de hand van de specialist, die met scherpte en nauwkeurigheid niet slechts de elementen naast elkaar weet te stellen, doch ze ook in onderschikking in hun verband de juiste plaats weet aan te wijzen. Men kan het ook betreuren dat de auteur zijn studie niet heeft aangevuld met de litteratuur na 1935 (behalve dan door het citeren van twee dogmatici: Brunner en Schlink), en voor nevengeschikte uiteenzettingen, als over de leer van S. Augustinus, zich bijna uitsluitend baseert op de anthropologie van Dinkler en de verkeerde voorstellingen van Harnack.

H. Somers

C. SCHARF O.E.S.A., *L'habitus, principe de simplicité dans la vie spirituelle*, Utrecht-Nijmegen, Dekker & Van de Vegt, 1950, 24 x 15½, 206 blz., prijs f 7.90.

Het meest opmerkelijke in dit werk, dat de degelijke thomistische doktrien biedt, is de gevolgde methode. Deze methode bestaat in het bepalen der inhouden van de verschillende scholastieke begrippen (eenheid, enkelvoudigheid, habitus enz.), in het geven van verdelingen dier begrippen en in het vergelijken van de verschillende concepten onderling. Zo ontstaat een weefsel van noties, waardoor men wel telkens glimpen van de realiteit te zien krijgt, omdat de begrippen geïllustreerd worden met reële voorbeelden, maar waarbij de aandacht van de geest toch wel primair op die noties gericht lijkt te zijn. Dit is jammer, omdat het getuigt van een instelling, die o.i. zowel in theologische houding als in gezond wijsgerig realisme achterstaat bij de instelling van S. Thomas. Thomas gebruikt vele begrippen, maar deze staan niet los op zich, maar leven slechts als momenten van zijn visie op de werkelijkheid. Thomas' geest is niet primair op de begrippen gericht, doch op de realiteit, die hij in en door zijn begrippen vat. In de door de schrijver gevolgde methode worden de begrippen ook tot enigszins starre gegevens, die niet voldoende genuanceerd worden om de werkelijkheid zuiver weer te geven. Men komt er in deze werkwijze gemakkelijk toe een begripsbepaling, die Thomas in een zeer bepaalde contekst geeft, als de univook voor alle gevallen opgaande bepaling te beschouwen. Zo wordt op blz. 15 met een beroep op I q. 11 a. 2, waar Thomas in een wijsgerige contekst het „unum transcendentale" definieert als het „indivisum", de transcendentale veelheid bepaald als „une propriété de l'être divisé en soi". En op de volgende blz. wordt dan gezegd, dat men in deze zin kan spreken van een getal in de Allerh. Driëenheid. Nu menen wij toch, dat men het dogma der Triniteit zeker niet mag zien als berustend op „verdelingen" in God! Een laatste en in de huidige theologische situatie zeer actueel bezwaar tegen deze methode is, dat zò gemakkelijk een zekere afkeer van de scholastieke theologie in de hand kan worden gewerkt. En dit is zeker niet de bedoeling van de schrijver! De theologische houding, die uit het boek spreekt, lijkt ons dus verre van volmaakt. Maar, als men hier eenmaal over heen stapt, vindt men — vooral in de laatste hoofdstukken — veel mooie passages.

C. Sträter

A. H. MALTHA O.P. en R. W. THUYS O.P., *Katholieke Dogmatiek*, (*Romen's Compendia*), Roermond-Maaseik, Romen & Zonen, 1951, 11 x 16, XXVI + 1026 blz., geb. f 16.75.

Goede compendia van de Dogmatiek zijn altijd welkom: niet alleen bij theologie-studenten, die er een gemakkelijk repetitie-instrument en een kort overzicht van het geheel in vinden, maar ook bij de priesters in de praktijk, als handig „Nachschlagewerk". Dat dit compendium van Maltha en Thuys tot de „goede" behoort. zal geen deskundige betwisten: het is zeker het volledigste en best bewerkte, dat in het Nederlands bestaat, en kan eervol concurreren met de bekendste buitenlandse. „Het geheel", aldus de Schrijvers, „is op de eerste plaats van S. Thomas van Aquino en van de oude theologen afgekeken": geen wonder dat het allemaal zeer solide en weloverwogen aandoet. De laatste helft lijkt ons, theologisch gesproken, beter geslaagd dan de eerste.

Bij alle lof en aanbeveling, die dit werk ruimschoots verdient, willen wij toch enkele meer algemene kritische opmerkingen plaatsen. O.i. had bij de opbouw van het geheel aan Christus een meer centrale plaats moeten worden toegekend. Hiermee hangt samen dat, ondanks de titel, het „katholieke" van deze Dogmatiek o.i. niet voldoende tot zijn recht komt; het dogma van de Kerk werd blijkbaar overgelaten aan de Apologetiek. (Wij hadden trouwens ook graag een uitvoerige dogmatische behandeling van het „verbum Dei scriptum et traditum" gevonden). Een meer „kerygmatische" opzet — waarmee wij geenszins „minder wetenschappelijk" of „minder speculatief" bedoelen, maar meer aangepast aan de eigen aard en de eigen concrete geschiedenis van het „kerygma" — zou ons persoonlijk, juist als theoloog, meer gelegen hebben, ook in een compendium. En ten slotte: wat voelen wij vaak het gemis aan een Nederlandse theologische vaktaal! Maar het is natuurlijk aan de Schrijvers niet euvel te duiden, dat zij in deze beknopte weergave op dit punt geen scheppend werk verrichtten en wij nemen dus gaarne genoegen met termen als „bijna geloofsleer" (fidei proximum) of „Mede-middelaresschap".

F. Malmberg

Katholicisme en Geestelijke Vrijheid. Bijdragen tot een gedachtenwisseling, Utrecht-Brussel, Het Spectrum, 1951, 15 x 22, 130 blz.

In onze dagen is het begrippen-complex, dat in de titel van dit extra-nummer van *K.C.T.-Streven* staat aangegeven, voor vele goedwillende mensen tot een probleem geworden. Om niet te zeggen: tot een kwellend problemen-complex. En de voornaamste

vraag is wellicht deze: sluiten de werkelijkheden, die door deze twee begrippen worden gedekt, elkander niet ten enen male uit? De artikelen, in deze bundel vervat, willen, elk op zijn eigen manier, door principiële en faktische, theoretische en praktische beschouwingen, een beter verstaan der katholieke visie op de verhouding van deze realiteiten bewerkstelligen. Zo helpen zij vanzelf om de spanningen tussen de katholieken enerzijds en met name de protestanten anderzijds in ons vaderland te verminderen „zonder daarbij aan de waarheid en haar rechten iets te kort te doen". De namen van de medewerkers (SCHOONENBERG - PETERS - JELSMA - WITTE - TELLEGEN - PAUWELS - HUIZING - VAN DUINKERKEN - ALBERING - VAN DE POL) garanderen reeds voldoende, dat het zeer de moeite waard is, van de inhoud dezer verzameling kennis te nemen. Op één meer dan gewoon belangrijk artikel willen wij iets nader ingaan: namelijk de *Aantekeningen over natuur en genade* van de hand van Professor SCHOONENBERG. Dit „er op ingaan" kan slechts bestaan in het op onze beurt maken van enige „aantekeningen": het artikel zelf is zo rijk en tevens zo condens, dat het eigenlijk een uitvoerig commentaar zou verdienen. Geen protestants (en ook geen katholiek) theoloog mag het o.i. ongelezen en onbestudeerd laten.

Bij zijn omschrijving van het theologisch begrip „natuur", die Schr. gelijk stelt met het „schepsel" en meer bepaaldelijk met de „mens", en wel in zijn concrete historische werkelijkheid, wijst Schr. er met nadruk op dat deze „natuur" *intrinsiek* de genadegaven veronderstelt, *innerlijk* op de genade gericht is, en wel totaal. Zij verandert dus ook innerlijk en totaal, naarmate de genadegaven worden aanvaard of versmaad. Vandaar dat Schr. over de gevallen natuur met de reformatorische theologie onderschrijft: „als men van deze mens de zondaar aftrekt, houdt men niets over". De natuur, de mens, is door de zonde „geheel veranderd"; de zonde „gaat even ver als de schepping zelf". Anderzijds gaat deze innerlijke en totale verandering samen met een identiteit: „de gevallen mens blijft mens, blijft redelijk, blijft vrij". Wij zijn het met deze theologische opvatting hartgrondig eens, mits men ze op de volgende wijze verstaat. De totale innerlijke verandering van de gevallen natuur ten opzichte van de onschuldige natuur gaat samen met een *totale* identiteit: in hetzelfde waarin zij verschillen, komen zij desondanks overeen. Ja, men moet o.i. zelfs zeggen, dat, niettegenstaande de totaliteit der verandering, de overeenkomst in menselijke natuur toch *groter* blijft: „mens, redelijk, vrij" zijn immers wezenlijk noodzakelijke praedicaten, zonder welke zelfs de natuur van een verdoemde niet denkbaar is; terwijl het „veranderd zijn" van onschuldige tot gevallen natuur niet had behoeven te gebeuren of althans in een geheel verschillende zin noodzakelijk moet genoemd worden. Vervolgens: de zonde heeft ongetwijfeld de mens in heel zijn mens-zijn aangetast: maar toch was deze afwijzing van God en zijn genadegaven niet zò totaal, dat er — uit kracht van Christus' verlossingsgenade — geen terugkeer, ja „herstel wonderbaarder dan voorheen" mogelijk was. M.a.w. ook in deze totaliteit zijn er weer trappen: de gevallen Adam was minder totaal afgekeerd van God dan b.v. een verdoemde dit is. Dat S. deze gradaties niet uitdrukkelijk vermeldt in dit artikel, dat immers een gedachtenwisseling met de protestanten over „de gevallen natuur van de mens op aarde" beoogt, valt te begrijpen. Wij zouden hem echter willen vragen, ze bij een volgende gelegenheid enigszins uit te werken. Dit zou o.i. zijn voor het gesprek met protestanten zo belangrijke opvatting ook bij de katholieke theologen gemakkelijker toegang doen vinden en enige misverstanden uit de weg kunnen ruimen. Wellicht zou het ook de duidelijkheid in de hand werken, indien dan de term „natuur" theologisch zodanig zou worden gebruikt, dat ook het theologisch begrip „natura pura" erdoor gedekt werd.

F. Malmberg

A. FRANK-DUQUESNE, *Ce qui t'attend après ta mort*, Paris, 1947, 14 x 23, 279 blz., Fr. frs. 420.—.

In korte hoofdstukjes handelt de auteur over verschillende onderwerpen uit de eschatologie. Voortdurend blijken daarbij zijn zin voor problemen en zijn buitengewone belezenheid. Theologische scherpte en juistheid ontbreken echter wel eens.

C. Sträter

D. Hans ASMUSSEN DD., *Abendmahl und Messe. Was Papst Pius XII in der Enzyklika Mediator Dei vom Abendmahl lehrt*, (*Evangelischer Schriftendienst*, Heft 5), Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1949, 12.5 x 19, 39 blz., ing. DM 1.60.

Ten behoeve van de leken uit de Evangelische Kerk, die zich tegenwoordig zozeer bekommeren om liturgische problemen, en wel heel speciaal om die vragen, die rond het Avondmaal gesteld worden, schreef S. een ontroerend en waarderend commentaar. Hij onderlijnt de punten, waarin het „christelijk gemeengoed" het meest uitkomt, de verschil-

punten ook, en ten slotte de vragen, die hij dienaangaande aan de R.K. Kerk zou willen stellen, waar hem sommige affirmaties vreemd lijken en niet onmiddellijk afgeleid uit de Schrift. Het werd geschreven met de grootste oprechtheid, een echt christelijke deemoed, die niet alleen op zoek is naar de gebreken bij de anderen, en ten slotte met een diep verlangen naar christelijke eenheid, en voorlopig althans, naar wederzijds christelijk begrijpen en waarderen.

P. Fransen

D. Hans ASMUSSEN DD„ *Das Sakrament*, Stuttgart, Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft, 1948, 12 x 18, 47 blz.

Met een open oog voor wat wij zouden noemen de „Mysterie"-theologie der Sakramenten, geeft S. eerst een verrijkend en diepzinnig inzicht in een theologie van de Sakramenten. Op het einde, volgens zijn gewone methode, duidt hij aan, hoe de Lutherse Kerk midden tussen Genève en Rome de juiste middenweg gaat in een volledige trouw aan de eenmalige en alles overkoepelende verlossingsdaad van Christus. Meerdere beschouwingen over de inhoud en de methodes van dit werkje vindt de lezer in ons artikel in deze afl.

P. Fransen

Hans ASMUSSEN DD., *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1950, 13 x 21.5, 61 blz., geb. DM 4.50.

Heerlijk boekje over Maria waarvan wij graag zelf de meeste bladzijden zouden geschreven hebben. Slechts de twee laatste hoofdstukken, waar S. zijn houding bepaalt tegenover de R.K. leer rond de vraag of Maria aan de kant van God staat, of aan de kant van de mensen, kunnen wij niet ten volle beamen. Ondanks zijn grote eerbied voor de Roomse leer, verstaat hij ze verscheidene malen verkeerd, of denkt hij standpunten te moeten opdringen, die wij niet aanvaarden kunnen. Over de inhoud van dit werkje, vindt de lezer meer in ons artikel in deze aflevering.

P. Fransen

Paul TILLICH, *Der Protestantismus, Prinzip und Wirklichkeit* (*Schriften zur Zeit*, Neue Folge), Stuttgart, Steingrüben Verlag, 1950, 14.5 x 23.5, 330 blz., geb. DM 14.—.

Wanneer een theoloog tevens een „enthousiast philosoof" is die daarbij oog heeft voor exacte wetenschappen en geschiedenis, en op de koop toe nog geschiedenis maakte in de politiek en het religieuze socialisme, en, last not least, na een echt Duitse vorming ettelijke jaren in Amerika heeft verbleven en aldaar gewerkt heeft in de Union Theological Seminary, en de Columbia University, mag men terecht iets bijzonders verwachten. Deze verwachting werd dan ook, bij het lezen van deze verzameling studies, die reeds in Duitse of Engelse tijdschriften waren verschenen en door een scherp gestelde inleiding met elkaar verbonden, niet beschaamd.

S. staat zeer dicht bij het philosophisch radikalisme van een R. BULTMANN. Zijne positie is eigenlijk zeer eenvoudig. Hij geeft toe dat het Protestantisme sinds twee eeuwen zijn „geistliche Substanz" heeft verloren, terwijl Rome ze voor een groot deel wist te bewaren. Maar daar gaat het niet om. S. voelt zich zelf niet gebonden aan een historische kerkgemeenschap ; het kan best zijn, dat het Protestantisme ook als historische kerkelijkheid zou komen te verdwijnen. Wat van belang blijft, is het „Protestantse principe", een zowel persoonlijke als collectieve existentiële grondhouding. Dit moet en zal blijven voortbestaan. In een fundamentele existentiële aanvaarding van het eeuwige, het absolute, en het bovenzinnelijke in de transparentie van het tijdelijke en het profane van uit de concrete situatie van het huidige ogenblik, de „kairos", erkent hij het wezen van het Protestantisme. Op deze positieve aanvaarding in de Kairos van de tijd, deze vormgeving dus van het absolute, moet even noodzakelijk een blijvend protest volgen tegen alles wat hierin het accent zou verleggen naar het menselijke : nl. wat de transparentie zou opheffen, om in de gegeven vorm, — het weze nu dogma, sacrament, cultus, onfeilbaarheid, zuiverheid van leer, sociale maatregelen enz., ja tot in het protest zelf —, iets absoluuts te willen zien, als zodanig dus afgescheiden van het goddelijke, waarin dus aan de Majesteit van God wordt te kort gedaan. Zo kan het „Protestants principe" soms veel zuiverder doorklinken buiten elke kerkelijkheid om, in louter profane groeperingen, zoals in het religieuze socialisme. Trouwens elke kerkelijke confessie moet noodzakelijkerwijze een essentiële betrekking bewaren tot de „Profanität" als zodanig, waarin zij zich weer veroordeeld ziet, waarin althans hare zelfzekerheid wordt ondermijnd. Want ook de kerkelijke aanvaarding en vormgeving van de „werkelijkheid van de genade" blijft een „Wagnis", een onzekere proeve, die kan mislukken. Dit is geen relativisme, meent hij, want zowel de Kerk als de gelovige blijven ge-

bonden van uit hun concrete telkens wisselende situatie, aan het „absolute" van God en „het andere" van de persoonlijke werkelijkheid, die ons omgeeft. Daarom moet deze houding genoemd worden een „gelovig realisme", waarin de laatste zin van elk wezen, in elke situatie, als zodanig beamend en gelovend wordt aanvaard. Dit gelovig realisme verschilt wel niet zo zeer van een profane philosophische instelling. Dat is ook zo. De philosophische vraag naar de laatste zin van elk wezen wordt trouwens theologie, zo gauw die vraag gesteld wordt in zijn absolute concreetheid: welke is de laatste zin *voor mij?* Dat is dan ook theologie, of philosophische theologie. Van uit deze centrale stelling kan TILLICH alle problemen aan, praktische als speculatieve, profane als religieuze. En dit te beproeven is ook de zin van dit boek.

P. Fransen

Dr G. C. BERKOUWER, *De Algemene Openbaring*, (*Dogmatische Studiën*), Kampen, J. H. Kok, 1951, 16 x 23, 280 blz., geb. f 7.90.

De lezer kent de in het reformatorisch milieu tegenwoordig hartstochtelijk omstreden vraag: kennen wij God, en wel uitsluitend in Zijn gebaar van Verzoening door en in Christus alleen (Bijzondere Openbaring), òf spreekt Hij ook tot ons „door het werk Zijner handen" (Algemene Openbaring). S. geeft hierop het klassieke calvinistische antwoord. *Ontisch* openbaart zich Gods Majesteit door zijn „schepping, onderhouding en regering", maar *noëtisch* vermag de mens dat niet in te zien, tenzij in het licht van het tegenwoordige heil in Christus, dat ons in de Schrift wordt geopenbaard. Door „de bril" van de Schrift ziet hij tevens dat al de pogingen van de heidenen niets anders zijn dan een „verdringing" van diezelfde goddelijke Openbaring. Daarom is de Openbaring ten slotte één, al komt zij wegens het historische feit van de zonde aan de mens in een dubbele geleding voor, de Algemene en de Bijzondere: twee momenten die onlosmakelijk met elkaar verbonden blijven.

Eerst laat hij de drie grote protagonisten in dit debat aan het woord. K. Barth kiest radikaal partij voor de Christomonistische exclusiviteit van de Bijzondere Openbaring. E. Brunner en P. Althaus nemen ook een Algemene Openbaring aan. Brunner meer als een slechts objectieve kenbaarheid Gods, Althaus tot op het plan van een zekere natuurlijke Godservaring. Allen, en met hen S., verwerpen beslist elke vorm van natuurlijke theologie. Deze laatste wordt voorgestaan door de R.K. Kerk en Dogmatiek, waarvan S. eerst een nogal genuanceerd overzicht geeft. De enige grove fout is dat hij de definitie van het *Vaticanum* — hierbij, vreemd genoeg, zijn interpretatie verkiezend boven die der R.K. theologen, die anders toch wel weten hoe men deze uiterst technisch gestelde teksten precies verstaan moet — slechts op het plan van een „logische conclusie" wil blijven zien. Aldus plaatst hij al te gemakkelijk ideeën als die van M. Scheler en K. Adam buiten de rechtgelovigheid van de Katholieke leer. Vooral op het einde van het hoofdstuk simplifieert hij de hele R.K. positie op een wel caricaturale wijze, door van de „logische conclusie" eenvoudig over te schakelen op „dé natuurlijke theologie" als philosophische synthese. Deze uiterste simplificatie is de reden dat deze kritiek, die S. in de volgende hoofdstukken herhaaldelijk herneemt, noodzakelijk haar doel missen moet. Na dit hoofdstuk stelt S. tegenover de „krampachtigheid" van K. Barth en het Heideggeriaanse apriorisme van R. Bultmann een ruim geschakeerd beeld op van het wezen van de Openbaring Gods, die hij uit de Schrift halen wil, vooral uit Heb. 1, 1. Daarop volgen de drie centrale hoofdstukken, waarin verschillende opinies getoetst worden aan Rom. 1 (de Godskennis van de heidenen), Rom. 2 (de ethica) en Joh. 1, 1 gesteld tegenover Joh. 1, 14 (kosmologisch en soteriologisch aspect van het Woord). Na een kort hoofdstuk over de strijd om Art. 2 der Geloofsbelijdenis, volgt dan een synthese, waarin de positie van S. nog eens wordt uitgetekend en vergeleken met andere moderne stellingen en opvattingen.

Het hele werk getuigt van een grote belezenheid, een opmerkelijke theologische begaafdheid, en vooral van een grote eerbied voor de Schrift in een besliste strijd tegen elke vorm van extremisme en theologische overspanning. Zijn kritiek aan het adres van de Barthiaanse school is meesterlijk. Daarom spijt het ons zo zeer, dat hij tegenover de R.K. leer, te goeder trouw wellicht, zo unfair is. Er zijn immers punten, waarin wij echt en blijvend verschillen van opinie en leer, en het zou uiterst interessant geweest zijn juist die punten te bespreken, vooral de kwestie van de gevolgen in de mens van zijn zondige verlorenheid. S. gaat eenvoudig aan het feit voorbij, dat in de R.K. Kerk twee verschillende posities aangaande dit dogma worden aanvaard. Maar afgezien nog van dit feit, blijft de algemene leer van de R.K. theologie veel geschakeerder dan S. te verstaan geeft. Men moet, vooraleer men deze posities met vrucht wil bespreken, drie scherp onderscheiden vlakken voor ogen houden. Vooreerst hebben wij de vermogens wil en verstand, waarvan de R.K. theologie zegt, dat zij niet intrinsiek in die mate bedorven zijn, dat zij de genade behoeven om die objecten,

waarop zij van nature gericht zijn, in zekere mate te bereiken. Op het vlak echter van de totale en historische persoon weet Rome even goed dat elke grondhouding van de mens de werking van zijn geestelijke vermogens bepaalt. Vandaar de bekende thesis over de mogelijkheid van de „amor Dei super omnia", welke mogelijkheid niet door alle theologen wordt aanvaard. Op datzelfde vlak erkent de theologie dat de mensheid in hare collectiviteit, wederom wegens de bedorvenheid uit de zonde, niet in staat is om het geheel van religieuze en zedelijke waarheden uit eigen kracht op te bouwen. Ten slotte is er nog het vlak van de systematische „natuurlijke theologie", wiens uitbouw, weer volgens de gewone R.K. leer, onder de externe invloed blijft van de theologie, en dus van de Openbaring. En last not least, kan S. in de Akten van het *Vaticanum* duidelijk opmaken dat het „certo scire" aldaar niet slaat op een louter „logische conclusie", maar op elke vorm van zekere kennis, een natuurlijke vorm van het geloof niet uitgesloten. Het kan zijn dat de antimodernisten-eed iets verder gaat, waarover niet iedereen het eens is, maar voor een R.K. theoloog, al eerbiedigt hij beide documenten, blijft een beslissing van een Concilie van heel wat grotere waarde dan een gewone verordening van het kerkelijk leergezag.

P. Fransen

Dr K. H. Miskotte, *De kern van de zaak, Toelichting bij een proeve van hernieuwd belijden,* Nijkerk, G. F. Callenbach N.V., 1950, 15.5 x 23, 272 blz., geb. f 6.90.

Twee jaren hebben een groep theologen uit de Ned. Herv. Kerk, in opdracht van de Commissie voor de Kerkorde gewerkt aan een document. dat officieel de naam draagt van „Fundamenten en Perspectieven van belijden; een proeve van beschrijving". Van Maart tot Mei 1949 werd het met zorg besproken met een commissie van rapporteurs uit de synode, tot het ten slotte voor de Generale Synode zelf gebracht werd, en daarna doorgegeven aan heel de kerk, aan de classicale vergaderingen en kerkeraden. Daar het document inmiddels publiek geworden was, ontwierp S., eerst in het weekblad „In de Waagschaal" en nu onder meer uitgebreide vorm in dit boek, een proeve van commentaar, waarbij echter slechts zijn persoonlijk gezag als theoloog in aanmerking komt. Het werk is allereerst interessant om de typische opvatting van de „Belijdenis", waarop de nadruk valt. „Het tracht, zegt S., vooral op de ‚religie' van het belijden te letten", de religie, d.i. „de godsvrucht die door het Woord is gewekt, en in de gehoorzaamheid daaraan haar blijdschap vindt" (blz. 66). Hij wil de middenweg bewandelen tussen het modernisme met zijn „belijdenis-phobie", en de starre, scholastieke, en dus eerder abstract verwoorde „orthodoxie" in haar „belijdenis-idolatrie" (58). Hij staat op dat typisch existentialistisch plan, zouden wij zeggen, waarin, en in zekere mate terecht, grote waarde wordt gehecht aan het persoonlijke en ook collectieve in de kerk beleefde geloofsleven. Hierin deelt hij mét vele voorstanders van de „Bekennende Kirche" in Duitsland een overdreven wantrouwen tegenover het vast bepaalde dogma, „als omschrijving van een rustende waarheid" (62), als tijdeloze en objectieve, en dus onpersoonlijke geloofsformule.

De inhoud zelf van dit commentaar is over het algemeen buitengemeen waardevol: zowel vanwege het dikwijls verrijkend vooral bijbels betoond inzicht in de grote christelijke dogma's van het Koningschap van God, van Christus, de Menswording in de dialectische eenheid van zijn werk, de werkelijkheid van het Kruis en de heerlijkheid der Verzoening, alsook tevens, voor de eigen reformatorisch gerichte geloofspunten, vanwege een helder en genuanceerd exposé van deze religieuze houding. Dit alles in een taal, die de saaie, graag verketterende, altijd enigszins betweterig aandoende preektaal mijlen ver achter zich laat. Wij laten S. zijn volle recht zich uit te drukken, als hij doet, als gelovend lid van de Ned. Herv. Kerk, en treuren zelf om deze scheiding in de Christenheid. Over de R.K. Kerk spreekt S. practisch niet. Daarom spijt het ons des te meer, dat telkens wanneer hij dit doet, zo als bij de Sacramententheologie, hij nog altijd meent te mogen volstaan met oppervlakkige, uit een minderwaardige confessionele polemiek getrokken, algemeenheden. Zo b.v. laten wij totaal voor zijn rekening affirmaties als die waarbij in het Katholicisme „de Geest, óf overbodig is geworden, óf in de ambten als ook in de sacramenten is gelocaliseerd en gekanaliseerd" (120).

P. Fransen

Prof. Dr J. N. Bakhuizen van den Brink, Prof. Dr H. N. Ridderbos, Prof. Dr G. C. van Niftrik, Prof. Dr P. J. Maan, *Het Avondmaal, Problemen rondom de Avondsmaal-theologie en de Intercommunie,* Assen, Van Gorcum en Co., 1949, 16 x 24, 82 blz., ing. f 2.50.

Prof. B. v. d. Br. wijdt zijn studie aan *Het Avondmaal in de jonge Christelijke Kerk.* Het Avondmaal was daar niet alleen maar een herdenkingsmaal, doch „de jonge Kerk be-

greep het zo, dat de gebeurtenis die zij vierde en de viering der gebeurtenis samen één zijn" (13). Zijn eigenlijk offerkarakter is dan ook duidelijk zelfs bij een Justinus. Evenzo de reële praesentie, zó nochtans dat ze lijkt bewerkstelligd te worden niet door de instellingswoorden alleen, doch mede door de epiklese of zelfs door het ganse eucharistische gebed. T.o.v. de N. Testamentische gegevens heeft de liturgie der jonge Kerk een betrekkelijke zelfstandigheid. — Nadat hij de realistische sacramentsopvatting, die van Zwingli, Luther en Calvijn, met elkaar geconfronteerd heeft, komt Prof. R. in *Woord en Sacrament* tot zijn eigenlijk probleem: inhoud en natuur van de Eucharistie t.o.v. het Woord om dan de relatie Sacrament—Geloof te bepalen. De eucharistische viering wordt gehouden in de christologische crisistijd en niet in de tijd van de eschatologische vervulling. Daaruit volgt dat „al wat men boven het Woord uitgaande als inhoud van het sacrament zou willen postuleren als illegitieme sacramentalistische weelderigheid moet worden afgewezen" (33). Anderzijds is de natuur van het sacramentele niet gelegen in het ontisch opgenomen worden in het leven van de Deus incarnatus, doch veeleer „in het deel ontvangen en nemen in de verzoenende kracht van Christus' dood" (38). De sacramentele genade is een geloofs- en bezegelingsgenade d.w.z. zij is gebaseerd op de getrouwheid van God aan het Verbond dat Hij met ons sloot en waaraan wij ons, gelovend, betrouwvol overgeven — Prof. v. N. schetst de verhouding tussen *Luther en Calvijn over het Avondmaal*. Hij verkiest daarbij de existentiële instelling liever dan die van de Konfessionskunde. Beide reformatoren zijn het eens om in de Eucharistie zuiver een gave Gods te zien en een reële praesentie van Chr. Luther vat deze echter extreem „dinghaft" op, terwijl Calvijn gevaar loopt om ze tot een spiritualistisch-idealistische praesentie te vervluchtigen. Schr. meent het realiteitsmoment bij C. te moeten en te kunnen accentueren door beroep te doen op het bijbels begrippenpaar „eschatologisch-pneumatologisch", waarin realisme en spiritualisme op merkwaardige wijze verzoend worden. — Prof. M. handelt over *Problemen rondom de Intercommunie*, vooral van het standpunt van de Oud-katholieken. Met betrekking tot het Avondmaal lijkt intercommunie vooral te stuiten op de moeilijkheid van de ambtswijding. Noteren wij terloops dat, wat Schotland betreft, geen intercommunie bereikt werd met de „Kerk van Schotland" (77), doch met de „Episcopale Kerk in Sch.".

Deze vier referaten getuigen van sereniteit en krachtig theologisch denken. Een katholiek die ze leest zal een heel eind weegs meegaan. Daar is b.v. de reële praesentie waarop nadruk gelegd wordt. En toch betekent die voor hem nog veel meer. Waarom? Omdat de incarnatie zoveel meer betekent; zoals de incarnatie is ook de eucharistische praesentie voor hem ontisch. Zonder „dinghaft" te zijn is ze toch weer meer dan dynamisch. Prof. v. N. schrijft: „de tegenwoordigheid van Christus in het Avondmaal is een dáád, een daad van barmhartig zich aan ons géven" (66). Is een praesentie, ook die van Chr., niet meer dan een daad?

E. Vandenbussche

A. M. Ramsey, B.D., *F. D. Maurice and the Conflicts of Modern Theology*, (*The Maurice Lectures*, 1948), Cambridge, C. University Press, 1951, 13 x 19, 118 blz.

In de Vasten van 1948 gaf Schr. in King's College te Londen een reeks „lectures" over de merkwaardige anglikaanse theoloog Frederick Denison Maurice (1805-1872), die een kleine eeuw geleden op beleefde wijze als Professor aan datzelfde College afgezet was, vooral vanwege zijn opvatting over de eeuwige straf. Deze „lectures", bewerkt en vermeerderd, vindt men in dit boekje bijeen. Belangrijk, mede met het oog op hedendaagse theologische stromingen, zijn met name Maurice's leer over Verzoening en Offer (hfdst. 4) en zijn exegetische methodes (hfdst. 6). Na lezing van dit interessante werkje begrijpt men enigszins, dat vele Anglikanen Maurice als een „ketter" beschouwden, en dat John Stuart Mill daarentegen betreurde dat hij (Maurice) het niet genoeg was.

F. Malmberg

Rev. Percy Leonard A.K.C., *The Greatness of God and the Dignity of Man. An Anthology*, With a Foreword by Bishop Walter J. Carey D.D., 1950, London, Skeffington and Son, 13 x 19, 252 blz., 8/6.

Zelden in de loop van de geschiedenis is het zo nodig geweest te spreken over de grootheid van God en de waardigheid van de mens, waarover in dit werk enkele honderden religieuze uitspraken zijn samengebracht. Men had het ook als ondertitel kunnen geven: „Een bloemlezing van Adam tot Kipling". Verreweg de meeste gezegden stammen van Engelsen, en zo krijgt men wel een aardige bloemlezing. De auteur heeft, zonder verdere bedoeling, verzameld wat hem in de loop van vele jaren onder ogen kwam en leek te zijn „a seed of thought for meditation", uit welke hoek het ook kwam aangewaaid. Het meest geciteerd worden Evelyn Underhill, Can. Lutyens, W. Temple en William Law.

E. V.

DE BETEKENIS VAN HET GELOOF BIJ DE H. JOANNES VAN HET KRUIS

Wie aandachtig de werken van de H. JOANNES VAN HET KRUIS leest, kan onmiddellijk vaststellen dat het geloof een der meest centrale thema's vormt uit zijn leer. Zijn eerste boek, de *Bestijging van de Berg Carmel*, opent met een verwijzing naar het geloof: de ziel bezingt „het gelukkig lot dat haar ten deel viel, toen zij in ontbloting en loutering, door de nacht van het *geloof*, ging naar de vereniging met de Beminde" [1]. En voor heel de lange, duistere tocht naar de Bruidegom zal zij slechts „het duister licht van het geloof" tot gids mogen nemen [2].

In het tweede en derde boek van de *Bestijging* schijnt weliswaar de zuivering van de geest gelijkelijk het werk te zijn van de drie goddelijke deugden [3]: het verstand wordt gezuiverd door het geloof, het geheugen door de hoop en de wil door de liefde; maar we mogen hierbij opmerken dat deze zuivering ook zonder meer nacht van het geloof genoemd wordt [4]. Zelfs waar over de hoop en de liefde gesproken wordt, blijft het geloof het leidmotief dat dikwijls terugkeert. Wel wordt gehandeld over de zuivering van het geheugen door de hoop, maar de heilige vergeet niet dat op die manier het licht van het *geloof* zuiver gehouden wordt [5]. Hij weet zeer goed dat de liefde aan onze daden hun definitieve waarde geeft [6], maar ook hier wijst hij op de noodzakelijkheid het *geloof* zuiver te bewaren [7]. Nooit wijkt dit helemaal uit zijne gedachte; er is trouwens geen andere weg om tot de ware vereniging te komen [8].

---

1) Canciones en que canta el alma la dichosa ventura que tuvó en pasar por la oscura noche de la fe, en desnudez y purgación suya a la unión del amado. — In onze verwijzingen naar de werken van de H. JOANNES gebruiken wij de volgende afkortingen: BC: *Bestijging van de Berg Carmel*, DN: *Donkere Nacht*, GL: *Geestelijke Liefdezang*, LL: *Levendige Liefdevlam*. Voor BC en DN geeft het eerste cijfer het boek aan, het tweede het hoofdstuk, het derde de paragraaf. Voor GL en LL duidt het eerste cijfer de strofe aan, het tweede de paragraaf. De cursivering in de citaten is telkens van ons. Wij nemen de laatste Nederlandse vertaling (Bussum-Brugge 1950-1951), doch herzien ze naar de Spaanse critische uitgave van P. SILVERIO DE SANTA TERESA (Burgos, 1929-1931). Voor GL (evenals voor LL) nemen wij de tweede redactie, wier authenticiteit o.i. voldoende vaststaat na de recente studies van P. JUAN DE JESUS-MARIA in *Ephemerides Carmeliticae*, 1948-1950.

2) BC, 2, 16, 15: .... la oscura (luz) que es la fe.

3) Vgl. BC, 3, 1, 1.

4) BC, 2, 1, 3: esta noche espiritual, que es la fe.

5) BC, 3, 12, 3: .... siempre irán perdiendo la luz de la fe en el entendimiento.

6) BC, 3, 16, 1; 3, 30, 4.

7) BC, 3, 31, 1; 3, 32, 4.

8) GL, 12, 2. Om elk misverstand te voorkomen zij opgemerkt dat wij niet beweren dat de H. JOANNES VAN HET KRUIS meer waarde toekent aan de *theologische* deugd van

Niet enkel op de weg, ook in het doel zelf vinden wij het geloof terug. Het kan weliswaar zo hel verlicht worden dat het de wezenstrekken van de Bruidegom laat doorschemeren [9]); maar nooit zal het helemaal verdwijnen. Dan alleen wanneer het ons tot aan de hemelpoort heeft vergezeld, zullen zijn omhulsels wegvallen en het verborgen licht in al zijn klaarheid laten schitteren; dan mogen wij Gods gelaat aanschouwen [10]), maar dan geloven wij niet meer, doch zien wij [11]).

Het is evenwel niet altijd duidelijk wat de Kerkleraar met het woord geloof bedoelt, welke realiteit hiermee wordt aangeduid. Meermalen zullen wij hem aanstonds begrijpen, bv. waar hij spreekt over „de mysteriën van het geloof" [12]), of waar hij het geloof als een duistere habitus bepaalt [13]). Hier wijkt hij blijkbaar niet af van het gewone spraakgebruik: in het eerste geval wordt het geloof in zijn objectieve betekenis als geloofsleer beschouwd, in het tweede duidt het de subjectieve, goddelijke deugd van geloof aan, zoals hij ze trouwens ook zelf noemt [14]). Wanneer hij het woord in een andere, niet theologische, maar daarom niet minder gewone betekenis, namelijk die van trouw neemt [15]) ondervinden wij evenmin een moeilijkheid om hem te begrijpen, zoals ook niet voor de uitdrukkingen „hacer fe, devoción y fe" [16]).

Doch in vele gevallen zal het woord wel met de theologische notie verwant lijken, terwijl het tevens een bredere of engere werkelijkheid schijnt te dekken. Bij onze inleiding mogen een paar voorbeelden volstaan. In de *Donkere Nacht* stellen wij een gradatie vast in het geloofsleven: de ziel komt binnen in de passieve nacht van „de zin", steunend op het geloof; in de passieve nacht van de geest echter wandelt zij in *zuiver* geloof [17]). Indien wij het woord in zijn strikt theologische betekenis nemen, staan wij onmiddellijk voor de vraag hoe het geloof enkel zuiver kan zijn in een meer gevorderd

---

geloof dan aan de liefde; doch het geloof, *zoals hij dat opvat* (en deze opvatting verschilt enigszins van de theologische notie), is het thema en de grondgedachte die eenheid geeft aan geheel zijn oeuvre.

[9]) LL, 1, 32. [10]) BC, 2, 9, 3. [11]) GL, 12, 4.

[12]) BC, 2, 22, 3; 2, 27, 2; GL 7, 3; 7, 5. Zie ook BC, 2, 27, 1: artículos de fe; BC, 2, 27, 6: las proposiciones de la fe. Zelfde betekenis in BC, 2, 19, 13: es de fe; BC, 2, 22, 13: son de fe; BC, 2, 27, 3: lo que toca nuestra fe; GL, 7, 7: verdades de fe. In BC, 2, 27, 4 waar het woord viermaal voorkomt, kan over het tweede geval twijfel bestaan; uit parallelplaatsen, waar over de *pureza de la fe* gesproken wordt, zouden wij eerder tot de subjectieve betekenis besluiten. In BC, 1, 2, 3 worden de patriarchen genoemd: *padres de la fe*: voorbeelden van geloofs*leven*. Uit deze voorbeelden alleen moge blijken hoe nauw de twee begrippen met elkaar verbonden zijn.

[13]) BC, 2, 3, 1; vgl. GL, 7, 3; 12, 2.

[14]) BC, 2, 6, 1; 3, 1, 1: la primera virtud teológica, que es la fe.

[15]) GL, 22, 3: se confirma le fe de ambas las partes.

[16]) GL, prol., 4. Vgl. BC, 3, 36, 2-3: devoción y fe; dit vertalen wij liefst: godsvrucht en vertrouwen.

[17]) DN, 1, 11, 4: la angosta puerta en esta noche del sentido .... fundándose en fe; para caminar después por el camino estrecho, que es la otra noche de espíritu, en que después entra el alma para caminar a Dios en pura fe. *Sentido* betekent hier het zintuigelijk deel van de mens, het zinnelijk kennen en streven; daarom vertalen wij het door het enkelvoud „zin".

stadium van het geestelijk leven. Ook bij de objectieve betekenis komen bedenkingen op: in de *Geestelijke Liefdezang* richt de ziel zich tot de geloofsleer om haar Bruidegom beter te kennen. De geloofswaarheden nu worden met een gouden vaas, de geloofsartikelen met de verzilvering van die vaas vergeleken. Welke betrekking ziet de heilige tussen beide? Hoe behoren zij tot het geloofsobject?

Om de juiste gedachte van de Kerkleraar te achterhalen, was het nodig alle teksten die over het geloof handelen, op te sporen en ze onderling en met aanverwante plaatsen te vergelijken. Daarna konden wij proberen ons een synthetisch beeld van de gedachte van de H. JOANNES te vormen [18]). Uit de aangehaalde voorbeelden konden wij opmaken dat ook hij het geloof nu eens in een objectieve, dan weer in een subjectieve betekenis neemt; de schakeringen die hij hierbij aanbrengt, zullen dit grondig verschil niet wijzigen. Deze eerste vaststelling wettigt o.i. de algemene verdeling van deze studie.

Ongetwijfeld heeft het geloof in zijn subjectieve betekenis de voorrang op het geloof als voorwerp: JOANNES wil niet een theorie opstellen, maar een practische gedragslijn voorschrijven. We mogen echter a priori ook veronderstellen dat deze gedragslijn zal corresponderen met zijn opvatting over het geloofsvoorwerp. De logisch doordenkende leraar moest noodzakelijk beide aspecten met elkaar in verband brengen. Hijzelf heeft daar trouwens op gewezen: het geloof, subjectief genomen, is duister, juist omdat de geloofde waarheden, het geloofsvoorwerp, elk natuurlijk verstand te boven gaan [19]). Uit deze en soortgelijke teksten blijkt dat hij de subjectieve geloofshouding ziet als een onmiddellijk gevolg van — of een noodzakelijk aan te nemen gedragslijn tegenover de eigen aard van het geloofsvoorwerp [20]). Na deze tweede vaststelling zullen wij eerst zijn opvatting aangaande het geloofsvoorwerp onderzoeken en pas daarna het subjectief geloof, het geloofsleven ontleden.

---

[18]) Wij volgen dus een andere weg dan P. LABOURDETTE: *La foi théologale et la connaissance mystique d'après S. Jean de la Croix*, in *Revue thomiste*, 41, (1936), blz. 593-629; 42, (1937), blz. 16-57, 191-229. O.i. wil schrijver in zijn overigens zeer belangrijke studie te veel de theologische betekenis van geloof terugvinden. Zodoende loopt hij gevaar niet alle schakeringen bij de H. JOANNES te vatten. Bij een zo oorspronkelijk schrijver als de H. JOANNES VAN HET KRUIS moeten wij uitgaan van de veronderstelling dat de woorden een enigszins persoonlijke betekenis hebben. Zie o.m. J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931, blz. VIII, XXIII; ook zijn *Introduction à des recherches sur le langage des mystiques*, in *Recherches phil.*, 1931-1932, 1. I, blz. 69; ook P. JUAN DE JESUS MARIA, *El diptico Subida-Noche*, in *Sanjuanistica*, Roma, 1943, blz. 27-28.

[19]) BC, 2, 3, 1. Dit verband verklaart waarom de heilige dikwijls van de ene betekenis naar de andere overgaat.

[20]) Wij onderzoeken niet verder hoe de H. JOANNES tot zijn opvatting over het geloof gekomen is: werd zijn ervaring geleid door zijn dogmatische vorming, of is hetgeen hij over het geloof zegt, vooral de vrucht van zijn ervaring? Daarop gaan wij niet verder in; wij handelen rechtstreeks over de leer in zijn werken; hier wordt zonder twijfel het geloofsleven gezien in functie van het geloofsvoorwerp.

DEEL I. HET GELOOFSVOORWERP

In haar verlangen om de Bruidegom te zien, heeft de ziel zich eerst tot de schepselen gericht; pijnlijk moest ze ervaren hoe deze haar niet konden voldoen. Nu gaat zij haar nood klagen bij het geloof en vraagt om haar Degene die zij bemint, mede te delen. Haar verlangen zingt zij uit in de twaalfde strofe van de *Geestelijke Liefdezang*: „O geloof van Christus, mijn Bruidegom, wil mij toch de waarheden over mijn Bruidegom, die gij mij verborgen, in het donker en het duister hebt ingestort — want het geloof is, zoals de theologen zeggen, een duistere habitus — nu klaar openbaren, zodat gij hetgeen gij mededeelt in onduidelijke en duistere kennissen, in één ogenblik zoudt tonen en onthullen, door u er volledig en geheel van terug te trekken — want het geloof is het omhulsel en de sluier van Gods waarheden —, ze onmiddellijk veranderend in een glorievolle openbaring" [21]). De zin is verward en onduidelijk. We moeten er nochtans de juiste betekenis van achterhalen: hier wordt immers uitdrukkelijk het geloofsvoorwerp besproken. Het geloof komt van Christus; daarom zal het verder een kristallen bron genoemd worden [22]); het heeft twee tegenstrijdige aspecten: enerzijds laat het de Bruidegom kennen, het deelt waarheden over Hem mede; anderzijds zijn zijn mededelingen zo duister dat het die waarheden eerder bedekt dan onthult, zodat de ziel niets méér verlangt dan dat het geloof zou verdwijnen, dat het doek zou opgeheven worden om het aangezicht van de Bruidegom klaar te kunnen aanschouwen. Deze gedachte zal de Kerkleraar met een vergelijking trachten te verduidelijken in zijn uitleg van het tweede vers van dezelfde strofe: *zo in uw zilveren wezenstrekken*: „de zinnen en artikelen die het geloof ons voorstelt noemt zij zilveren wezenstrekken; om dit vers en de overige te begrijpen moeten wij opmerken dat het geloof vergeleken wordt met het zilver in de zinnen die het ons mededeelt; en de waarheden en de kern, die deze in zich bevatten, worden vergeleken met het goud; want dezelfde kern die wij nu geloven, bedekt en bekleed met het zilver van het geloof, zullen wij ontdekt zien en daarvan genieten in het ander leven, waar het goud zal ontdaan zijn van het geloof" [23]). Het geloofsvoorwerp houdt dus de inhoud, God zelf, in zich besloten; Hij is de kern

---

[21]) GL, 12, 2: Oh fe de mi Esposo Cristo! si las verdades que has infundido de mi Amado en mi alma, encubiertas con oscuridad y tiniebla (porque la fe, como dicen los teólogos, es hábito oscuro), las manifestases ya con claridad de manera que lo que me comunicas en noticias informes y oscuras lo mostrases y descubrieses en un momento apartándote de esas verdades (porque ella es cubierta y velo de las verdades de Dios) formada y acabadamente volviéndolas en manifestación de gloria!

[22]) GL, 12, 3. JOANNES gaat hier verder plots over naar het geloof in zijn subjectieve betekenis, hetgeen het vatten van zijn gedachte niet gemakkelijker maakt.

[23]) GL, 12, 4: A las proposiciones y artículos que nos propone la fe llama semblantes plateados. Para inteligencia de lo cual y de los demás versos es de saber que la fe es comparada a la plata en la proposiciones que nos enseña, y las verdades y sustancia que en sí contiene son comparadas al oro, porque esa misma sustancia que ahora creemos vestida y cubierta con plata de fe, habemos de ver y gozar en la otra vida al descubierto desnudo el oro de la fe.

van het geloof [24]). Doch zal deze kern zelf met het woord geloof aangeduid worden? De kern kunnen wij vergelijken met het licht dat de soldaten van Gedeon in de aarden kruiken verborgen droegen [25]); slaat de vaten stuk en het licht verschijnt in al zijn klaarheid. Doch dan is er geen geloof meer, maar een klaar visioen [26]). We hoorden JOANNES met nadruk bevestigen: „want het geloof is het omhulsel en de sluier van Gods waarheden". Ten slotte staat dat omhulsel gelijk met de geloofs*artikelen*, gelijk hij verder verklaart [27]). Nu hebben deze een dubbele verhouding tot de kern, een positieve en een negatieve; daarop werd reeds in het begin van de twaalfde strofe gewezen. Welke van deze beide aspecten zal ten slotte de naam van geloof het meest verdienen?

1. Positieve verhouding

Tussen de artikelen en de kern is zeer zeker een verhouding van omhulsel tot inhoud. Dat is een louter uiterlijk verband, waarbij wij niet lang behoeven stil te staan. Doch zelfs indien slechts deze verhouding bestond, zou het volgens de H. JOANNES VAN HET KRUIS nog niet geoorloofd zijn het omhulsel te verwerpen, m.a.w. de geloofsartikelen te verloochenen, onder voorwendsel aldus gemakkelijker tot de kern door te dringen. Ook in de veronderstelling dat de artikelen ons geen enkel begrip aangaande de objectieve werkelijkheid geven, is het toch noodzakelijk hen te aanvaarden op het eenvoudig getuigenis van de Kerk [28]). Willen wij de gouden vaas bezitten, dan moeten wij er vrede mede nemen haar onder een verzilverd uiterlijk te ontvangen. Het licht van de kern kunnen wij niet anders ronddragen dan in de donkere vaten van Gedeons soldaten. Een andere weg om tot de vereniging met God te komen, kan niet gevonden worden; door de geloofsartikelen te verwerpen, stellen wij ons onmiddellijk buiten het bereik van de kern.

Er is evenwel meer dan een uiterlijke betrekking: de artikelen geven ook een zeker begrip van de waarheden die zij bevatten, een werkelijke voorstelling van de geheimen die wij later zullen aanschouwen; zij onderwijzen ons en verrijken onze kennis [29]). In meer technische termen uitgedrukt: de artikelen hebben met betrekking tot de kern een representatieve waarde. In dezelfde strofe is het dat de H. JOANNES op dit aspect van de geloofsartikelen wijst: zij zijn geen volmaakt schilderij, maar geven toch een vlugge, een onvolledige schets: „volgens het verstand zijn deze waarheden door het geloof in haar ziel gestort, en omdat hun kennis niet volmaakt is, zegt zij

---

[24]) Het woord *sustancia* heeft bij de H. JOANNES verschillende betekenissen. Wanneer het genomen wordt als voorwerp van kennis, menen wij het het beste door kern te vertalen. Vgl. GL, 14, 14-16 waar hij spreekt over *verdades desnudas* met dezelfde betekenis als *sustancia entendida*.

[25]) BC, 2, 9, 3.

[26]) GL, 12, 6.

[27]) GL, 12, 5: A las proposiciones y artículos que nos propone la fe llama semblantes plateados.

[28]) BC, 2, 27, 4; 2, 29, 12.

[29]) GL, 12, 5.

dat zij geschetst zijn ; want zoals de schets geen volmaakt schilderij is, zo is de kennis van het geloof geen volmaakte kennis. Daarom zijn de waarheden, welke in de ziel door het geloof gestort worden, als in een schets aanwezig, en wanneer zij in het klaar aanschouwen zullen staan, zullen zij in de ziel aanwezig zijn als in een volmaakt en afgewerkt schilderij" [30]). Zoals de schets het plan is van een af te werken schilderij, zo is de kennis door de geloofsartikelen een weliswaar onvolmaakte, doch werkelijke kennis van God. De overeenkomst tussen de geloofsartikelen en de kern is even groot als tussen een min en een meer afgewerkt schilderij, als tussen de geloofde en de geziene God ; „want zoals God oneindig is, zo stelt het Hem als oneindig voor, en zoals Hij drie en één is, zo stelt het Hem als drie en één voor" [31]).

Zelfs waar de H. JOANNES op het positief aspect wijst, kan hij niet nalaten ook het negatieve aan te raken ; zo voegt hij onmiddellijk toe aan de pas geciteerde tekst : „en zoals God duister is voor ons verstand, zo verblindt en verduistert het ook ons verstand". De kennis door de geloofsartikelen is onduidelijk, onvolmaakt ; vooral aan deze betrekking heeft hij zijn aandacht geschonken [32]).

2. Negatieve verhouding

In de *Geestelijke Liefdezang* wendde de ziel zich tot de geloofsartikelen ; daarvan toch had zij een eerste kennis over de Beminde verkregen ; vanzelf werd dan het positief aspect belicht. In de *Bestijging* legt de Kerkleraar een negatieve zielshouding op en zoekt hiervoor een rechtvaardiging in het wezen van het geloof. Wij mogen verwachten dat hij nu vooral het negatief aspect zal aantonen. Zijn opvatting zet hij uiteen in BC, 2, 3. Daar hij in heel het tweede boek over de actieve nacht van het geloof wil handelen, nl. over de houding die de ziel moet aannemen om in die nacht te komen [33]), moet hij eerst aantonen dat deze gedragslijn met het eigen wezen van het geloof overeenstemt. Wanneer dit vaststaat, kan hij zonder meer zijn practische richtlijnen geven.

„De theologen zeggen dat het geloof een zekere en duistere habitus van de ziel is". Van het geloof, dat hier klaarblijkelijk in zijn subjectieve betekenis genomen wordt, noemt hij twee eigenschappen op. Dat het zekerheid

---

[30]) GL, 12, 6 : .... porque según el entendimiento tiene estas verdades infundidas por fe en su alma. Y porque la noticia de ellas no es perfecta, dice que están dibujadas ; porque así como el dibujó no es perfecta pintura, así la noticia de la fe no es perfecto conocimiento. Por tanto, las verdades que se infunden en el alma por fe están como en dibujo, y cuando estén en clara visión, estarán en el alma como perfecta y acabada pintura.

[31]) BC, 2, 9, 1 : Porque así como Dios es infinito, así ella nos le propone infinito ; y así como es trino y uno, nos le propone ella trino y uno ; y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento.

[32]) Wij kunnen ons verder afvragen of de begrippen, die door de artikelen worden medegedeeld, *als zodanig* in de objectieve werkelijkheid teruggevonden worden. Daarop zullen wij verder een antwoord geven.

[33]) BC, 2, 2, 3 : pues esta segunda parte de fe habemos ahora de probar como es noche para el espíritu, así como la primera lo es para el sentido.

geeft, sprak vanzelf in de tijd van de H. JOANNES; een bewijs was overbodig. Heel zijn aandacht gaat dan ook onmiddellijk naar het tweede kenmerk; dat alleen boezemt hem belang in. Hij gaat dus aanstonds verder: „En de reden waarom het een duistere habitus is, is dat het door God zelf geopenbaarde waarheden doet geloven die boven elk natuurlijk licht verheven zijn en ieder menselijk verstand te boven gaan, zonder enige proportie". Wij weten reeds dat deze geopenbaarde waarheden de kern zijn, die in de geloofsartikelen verborgen ligt. De kern is bovenmate lichtend, legt de Heilige verder uit; door het verstand kan hij niet begrepen worden, omdat hij geen proportie heeft met de natuurlijk gekende waarden. Het helle licht van de zon doet niet alleen alle mindere lichten verdwijnen en maakt ze voor het oog onzichtbaar, maar ook verblindt dit licht het zwakke oog zelf: wie in de zon kijkt, wordt blind voor alles. Op dezelfde manier verduistert en verblindt het geloof het natuurlijk verstand[34]). De verhevenheid van de kern enerzijds en de ontoereikendheid van het menselijk verstand anderzijds moet nu bewezen worden. De Heilige weet dat hij een overtuiging moet inprenten die over heel het gedrag beslist.

Van de scholastieke philosophie, die hij drie jaar aan de universiteit te Salamanca bestudeerde, weet hij dat elke verstandelijke kennis met een zintuiglijke ervaring begint en moet steunen op de begeleidende voorstelling in de verbeelding. Om buiten de persoonlijke ervaring om, door mededeling van anderen, nieuwe kennissen op te doen, moeten deze altijd een gelijkenis met de eigen ervaringen vertonen: een woord zegt ons niets als daardoor niet een vroeger opgedaan beeld wordt opgeroepen. Het uitzicht van een vreemd dier bv. kan niet beschreven worden voor iemand die het nooit zag, tenzij door het te vergelijken met reeds gekende wezens[35]). Anders kan hij wel de naam horen, doch meer kan hij niet vatten. Evenmin kunnen wij aan een blindgeborene kleuren uitleggen, hoe geel of wit er uit zien; de naam kan de blinde opnemen, maar zich een voorstelling vormen van de realiteit die met de naam bedoeld wordt, gaat in geen geval.

De Heilige kon moeilijk sterker voorbeelden kiezen. Hij lijkt tevreden: „Op deze manier is voor de ziel het geloof, dat ons dingen zegt die wij nooit gezien noch gehoord hebben, noch in zichzelf, noch in hun gelijkenissen, want zij hebben er geen". De editio princeps heeft de uitdrukking willen verzachten door na „op deze manier" toe te voegen: „hoewel niet in alles

[34]) La fe dicen los teólogos, que es un hábito cierto y oscuro. Y la razón de ser hábito oscuro es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural, y exceden a todo humano entendimiento, sin alguna proporción. De aqui es que, para el alma, esta excesiva luz que se le da de fe le es oscura tiniebla, porque lo más priva y vence a lo menos, así como la luz del sol priva otras cualesquier luces, de manera que no parezcan luces cuando ella luce y vence nuestra potencia visiva. De manera que antes la ciega y priva de la vista que se le da, por cuanto su luz es muy desproporcionado y excesiva a la potencia visiva. Así la luz de la fe, por su grande exceso oprime y vence la del entendimiento; la cual sólo se extiende de suyo a la ciencia natural, aunque tiene potencia para lo sobrenatural, para cuando Nuestro Señor la quisiere poner en acto sobrenatural.

[35]) Zo iets helemaal vreemds ervaart men in de beschouwing; daarom kan men het niet onder wooorden brengen. Vgl. DN, 2, 17, 3.

gelijk"[36]); maar de Kerkleraar kent hier geen verzachtingen; hij wil alleen zo sterk mogelijk de nadruk leggen op het negatief aspect en dan komen daar geen schakeringen van pas.

Wat meer is: hij acht de vergelijkingen nog niet sterk genoeg: „En zelfs overtreft het geloof ver (mucho más) hetgeen de aangegeven voorbeelden te verstaan geven". Want in het geval van de blindgeborene zal de mededeling de verworven kennissen niet wegnemen; wel weet deze niets méér met die vreemde namen, maar evenmin gaat zijn vorige kennis erdoor verloren. Nog minder is hij er toe verplicht die terzijde te stellen. Met het geloof gaat het anders: hoe meer de kern het verstand bestraalt, des te meer zullen alle natuurlijke kennissen verduisterd worden; het beste middel dus om tot die kern door te dringen en dienaangaande enige kennis te verwerven, is op geen enkele natuurlijke kennis te steunen. Zolang de kern niet in al zijn klaarheid schijnt, d.w.z. zolang wij op aarde zijn, is de negatieve houding tegenover de duidelijke kennissen de enig passende[37]). Op deze conclusie komen wij breedvoerig terug in ons tweede deel.

Indien wij bij dit derde hoofdstuk van de *Bestijging* bleven, moesten wij de Kerkleraar voor een complete agnosticus aanzien: er is een totaal gebrek aan evenredigheid, de geloofsartikelen zijn op generlei wijze bekwaam ons iets over de kern mede te delen. Zelfs zou degene die op hun formuleringen verder wil voortbouwen, niet enkel volledig ijdel werk verrichten, maar hij zou zich bovendien onbekwaam maken om iets over de kern te begrijpen. Zoals de blinde de naam, zo moeten wij de geloofsartikelen aanvaarden; maar wij moeten er goed van overtuigd blijven dat zij op een heel andere manier verwezenlijkt worden dan wij ons voorstellen. Wij hebben een woord gekregen, maar zijn betekenis ontsnapt ons volledig.

Op deze voorstelling zou men kunnen antwoorden dat op die manier de Heilige elk intellectueel navorsen van de geloofsartikelen moet veroordelen; en dat heeft hij niet gedaan. Wij weten immers dat, toen hij rector was van het klooster te Alcalá de Henares, hij zijn kloosterlingen voor hun theologische vorming naar de universiteit stuurde[38]). Als overste te Baeza, waar de cursussen in het klooster werden gegeven, bleef hij in nauw contact met de universiteitsprofessoren; hij nodigde hen uit op openbare disputen van zijn onderhorigen; hijzelf leidde dikwijls het dispuut en maakte grondige opwerpingen[39]). Hierop zou men evenwel kunnen antwoorden dat hij de scholastieke vorming wellicht niet beschouwde als een middel om dieper binnen te dringen in de geloofswaarheden zelf, maar als een intellectuele training om de artikelen in juister formuleringen uit te drukken[40]).

---

[36]) BC, 2, 3, 3: De esta manera, (ed. princeps: aunque no semejante en todo) es la fe para el alma, que nos dice cosas que nunca vimos ni entendimos en si, ni en sus semejanzas, pues no la tienen.

[37]) BC, 2, 3, 5.

[38]) Zie Bruno de Jesus Marie, *Saint Jean de la Croix*, Paris, 1929, blz. 119.

[39]) t.a.p., blz. 221.

[40]) Vgl. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, Paris, 1922, blz. 368: .... autre chose est „pénétrer plus profondément" et autre chose est „connaître plus explicitement". Belangrijk is ook het vervolg van het citaat.

Nochtans zou hij evenmin beweren dat de theologie hoegenaamd in *niets* de geloofskern raakt. Om geheel zijn opvatting te kennen, mogen wij niet blijven bij dit derde hoofdstuk van de *Bestijging*. Uit de elfde strofe van de *Geestelijke Liefdezang* weten wij dat de artikelen toch een zekere kennis, een schets hebben gegeven van de Bruidegom, van de kern. Er is dus wel degelijk een positieve proportie tussen de artikelen en de kern en in dit opzicht gaat het voorbeeld van de blindgeborene niet op. Niet alleen weet de gelovige dat aan de geloofsartikelen een objectievc waarheid beantwoordt, maar tevens weet hij dat de gedachte die in hem opgeroepen wordt, in de kern aanwezig is. Wij kennen dus *iets* van de kern, hoewel de *manier* waarop deze begrippen verwezenlijkt worden, zo duister is, dat het beter is eenvoudig te zeggen dat wij niets kennen.

Onze kennis van de geloofswaarheden door de artikelen stelt de H. JOANNES op één lijn met onze kennis van God door de schepselen. Een kort onderzoek van deze verhouding moge hier nog wat licht geven. Ook hier kunnen wij een positief en een negatief aspect vinden. De schepselen ontlenen ieder ogenblik hun bestaan aan God [41]). Wat meer is: zij zijn zijn voetspoor in de wereld [42]), want zij weerspiegelen zijn volmaaktheden, zijn almacht en wijsheid [43]). Ja, al de gaven die zij bezitten, worden in God op eminente wijze teruggevonden [44]). Het blijft nochtans ook waar dat God voor ons een onbegrijpelijk mysterie is [45]). Immers: alles wat wij met de zintuigen kunnen vatten, heeft geen enkele wezenlijke gelijkenis met Hem [46]); Hij blijft oneindig boven de schepselen verheven [47]), op oneindige afstand [48]). Dus kan geen enkel schepsel naaste middel zijn voor de vereniging met God [49]); Hij is immers van een heel ander wezen dan zijn schepselen, waardoor Hij oneindig van hen verwijderd is [50]).

Al zijn dus de volmaaktheden van de schepselen werkelijk in God aanwezig, toch kunnen wij op hen niet steunen: onze concepten barsten open wanneer wij ze op God willen toepassen; God gaat hen langs alle kanten te buiten [51]). Daarom is het beter zijn onwetendheid te erkennen en langs de weg van de negatie God te zoeken. Met deze houding zal JOANNES zijn leerling naar de vereniging voeren.

---

41) BC, 2, 5, 4.
42) GL, 5, 3.
43) t.a.p.: las criaturas son como un rastro del paso de Dios, por el cual se rastrea su grandeza, potencia y sabiduría y otras virtudes divinas.
44) BC, 3, 21, 2.
45) BC, 2, 24, 9; 3, 4, 2; 3, 12, 1.
46) BC, 2, 4, 4; 2, 11, 12; 2, 24, 8; 3, 12, 1.
47) BC, 2, 24, 9.
48) BC, 3, 12, 1.
49) BC, 2, 8, titel.
50) BC, 3, 12, 2: Dios es de otro ser que sus criaturas, en que infinitamente dista de todas ellas.
51) Op speculatief gebied raken wij hier een opvatting die P. SERTILLANGES noemde: un agnosticisme de définition. Vgl. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les Philosophes*, Paris, z.j., t. I, blz. 270.

DEEL II. HET GELOOFSLEVEN

De Kerkleraar wil in ons een „viva fe", een levendig geloof zien. De uitdrukking doet een theoloog aanstonds denken aan het geloof, bezield door de liefde [52]). Doch daar schijnt de Heilige niet aan te denken. Het levendig geloof moet ons eerst helpen alle zintuiglijke kennis te verloochenen; die is immers het meest met het geloof in strijd [53]). Daarna zal het ons ook onthechten van elk bovennatuurlijk visioen of iedere bovennatuurlijke openbaring [54]). Zoals de liefde ons van de „apetitos", de zinnelijke driften bevrijdt, zo zal het levendig geloof ons alle zintuiglijke kennis doen weren [55]). Het geloof is levendig wanneer het de ziel de houding doet aannemen, die met de eigen aard van het geloofsvoorwerp overeenstemt. De ziel is in spanning naar de vereniging met God; het levendig geloof zal de kortste weg daarheen volgen.

Wanneer de Heilige aan de passieve loutering van de geest komt, vloeit de uitdrukking nogmaals uit zijn pen; hier is het levendig geloof de geheime ladder [56]), d.w.z. de mystieke beschouwing zelf [57]). Slechts wanneer deze begint, zal het levendig geloof al zijn eisen doen gelden en elk duidelijk begrip verloochenen. Wij kunnen dus in het geloofsleven twee phasen onderscheiden: het gewoon geloofsleven, dat zowel bij de beginner als bij de gevorderde gevonden wordt, en het mystiek geloofsleven, dat de gevorderde eigen is.

A. Het gewoon geloofsleven

Wij weten dat geen enkele kennis, geen enkel artikel van het geloof ons God laat kennen zoals Hij is. Als dus de ziel werkelijk naar God verlangt, zal zij al haar kennissen moeten verwijderen en de aanvulling van haar leegheid, die zij zo radicaal doorvoerde, van God alleen verwachten. Deze houding zal de H. JOANNES opleggen. Nochtans stelt hij niet van het begin af aan zo strenge eisen; er is een zekere gradatie. Tegenover de duidelijke *bovennatuurlijke* kennissen moeten wij altijd afwijzend staan, op welke trap van het geestelijk leven wij ons ook bevinden [58]). Om echter de natuurlijke kennissen te mogen verloochenen, moeten wij reeds een zekere volmaaktheid bereikt hebben.

I. *Houding tegenover de bovennatuurlijke duidelijke kennissen*

Tot de bovennatuurlijke kennissen draagt onze bewuste activiteit niets bij; zij worden medegedeeld door een andere „bovennatuurlijke" persoon: God,

---

[52]) Aldus o.m. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, Paris, 1939, blz. 654.

[53]) BC, 2, 11, 11. In BC, 16, 1: la caridad, por la cual las obras hechas en fe son vivas; hier echter slaat „vivas" niet rechtstreeks op het geloof, maar op de werken.

[54]) BC, 3, 8, 5.

[55]) BC, 2, 1, 2. Vgl. BC, 2, 11, 11.

[56]) DN, 2, 15, 1.

[57]) DN, 2, 17, 1.

[58]) BC, 2, 17, 7.

de engelen of de duivelen [59]). We kunnen hun grote verscheidenheid herleiden tot de duidelijke — zintuiglijke of geestelijke: visioenen, openbaringen enz. — en de onduidelijke kennissen [60]). Deze laatste zijn enkel geestelijk en feitelijk de beschouwing waarheen de Heilige ons wil brengen [61]). Op de duidelijke wordt één voor één dezelfde maatstaf toegepast: hun duidelijkheid wijst op hun beperktheid. Zij kunnen de Oneindige niet laten kennen; bijgevolg zijn ze geen adekwaat middel voor de vereniging [62]). Bijkomstige redenen versterken JOANNES in zijn afwijzende houding. De duivel, de gevaarlijke en sluwe vijand die hij nooit helemaal uit het oog verliest, kan ons met eigen visioenen in dwaling brengen; zelfs de authentiek-goddelijke kan hij voor verkeerde doeleinden misbruiken [63]). En buiten elke inmenging van de duivel om, kunnen wij zelf de goddelijke mededelingen verkeerd begrijpen en aldus onszelf en anderen groot nadeel toebrengen [64]). JOANNES wil geen tractaat over de onderscheiding der geesten schrijven; enkel de rechte weg naar God wil hij aantonen [65]); daarom zal hij zich niet ophouden met het onderzoek naar de oorsprong of de betekenis der mededelingen [66]); onmiddellijk bepaalt hij zijn gedragslijn, zo voor de goede als voor de verkeerde visioenen: ze verloochenen en zelfs trachten er geen te ontvangen [67]), geheel het verlangen naar God zelf, naar Hem alleen gericht houden [68]). Hij deelt zich mede, verborgen onder de schors van het visioen; willen wij ons met Hem verenigen, dan mogen wij niet aan de schors blijven hangen [69]), maar moeten ons hunkeren voor Hemzelf bewaren. Niet zonder reden komt het beeld van het licht hier opnieuw te voorschijn: God is licht en zal de ziel onfeilbaar verlichten, als zij maar verlangend voor Hem alleen open staat [70]). Deze verlangende houding is het geloof eigen; zij alleen zal het volmaken [71]).

Tegenover de charismen — waaronder vooral de gave van profetieën en van mirakelen gerekend wordt — toont de Heilige dezelfde gereserveerde houding. Deze gaven kunnen vele nadelige gevolgen hebben; hun ontleding

---

59) Men kan op twee manieren kennissen opdoen, zegt de H. JOANNES: BC, 2, 10, 2: La natural es todo aquello que el entendimiento puede entender, ahora por via de los sentidos corporales, ahora por sí mismo. La sobrenatural es todo aquello que se da al entendimiento sobre su capacidad y habilidad natural. In deze zin worden ook de mededelingen van de duivelen bovennatuurlijk genoemd: BC, 2, 16, 3-4.

60) Zijn verdelingen geeft JOANNES aan in BC, 2, 10.

61) BC, 2, 10, 4.

62) Zie o.m. BC, 2, 11, 12; 2, 16, 7; 2, 24, 8.

63) Over de plaats van de duivel in geheel het werk van de H. JOANNES zie het meesterlijk artikel van P. NILO DI S. BROCARDO, *Demonio e vita spirituale*, in *Sanjuanistica*, Roma, 1943, blz. 135-223.

64) BC, 2, 29.

65) Vgl. o.m. BC, 2, 16, 5: .... pues mi intento aquí no es, sino sólo instruir el entendimiento en ellas para que no se embarace e impida para la unión con la divina Sabiduría.

66) BC, 2, 17, 7.

67) BC, 2, 16, 10.

68) BC, 2, 16, 12.

69) BC, 2, 16, 11.

70) Vgl. BC, 2, 16, 10; 2, 16, 15.

71) BC, 2, 16, 12.

laat nog een interessant aspect van de mentaliteit van de Kerkleraar uitkomen. Hij heeft het weer over ,,het nadeel voor het geloof, hetgeen op tweeërlei wijze kan gebeuren". De eerste manier, doordat het in een bepaald geval niet lukt een wonder te doen, wat bij de anderen minachting voor ,,het geloof", d.i. voor de katholieke leer veroorzaakt. Op de tweede manier kan veel schade geleden worden ,,in de verdienste van het geloof" [72]). En hier heeft de Heilige zijn geliefd thema gevonden: ,,omdat hij, door veel belang te hechten aan de mirakelen, zich verwijdert van de substantiële habitus van het geloof, dat een duistere habitus is; en bijgevolg, waar meer tekenen of getuigenissen samenlopen, is er minder verdienste in gelegen te geloven. Daarom zegt de H. Gregorius dat het geloof geen verdienste heeft, wanneer de menselijke rede er de ervaring van opdoet. En daarom werkt God nooit deze wonderen uit, tenzij alleen, wanneer zij noodzakelijk zijn om te geloven". Wij zouden denken dat JOANNES de duisternis van het geloof wil handhaven, niet zozeer in het geloofsvoorwerp zelf, maar in de motieven, die de redelijkheid van onze instemming verklaren; en onmiddellijk zien wij een verband met de klassieke apologetica, die de mirakelen onder de voornaamste criteria rekent voor de geloofwaardigheid van een getuigenis. Laten wij evenwel het betoog van de Kerkleraar verder volgen.

De tekst van de H. GREGORIUS met het woord ,,experimenta" heeft hem blijkbaar getroffen: ,,Hierom, opdat zijn leerlingen de verdienste niet zouden missen door de ervaring (experiencia) van zijn verrijzenis op te doen, deed hij veel dingen vooraleer zich aan hen te tonen, opdat zij in Hem zouden geloven zonder Hem te zien. Want aan Maria Magdalena toonde Hij eerst het ledig graf en daarna liet Hij het haar zeggen door de engelen — want het geloof komt door het gehoor, zoals S. Paulus zegt — en, horende, zou zij geloven vooraleer te zien; en hoewel zij Hem zag, was het als een gewoon mens, om haar in hetgeen haar in geloof ontbrak, geheel te volmaken door de warmte van zijn aanwezigheid" [73]). De mirakelen schijnen vergeten;

---

[72]) BC, 3, 31, 8: El segundo daño puede venir de este primero, que es detrimento acerca de la fe, el cual puede ser en dos maneras. La primera acerca de los otros; porque.... podrá ser no salir con ellas y engendrar en los corazones menos crédito y desprecio de la fe.... En la segunda manera puede recibir detrimento en si mismo acerca del mérito de la fe; porque haciendo él mucho caso de estos milagros, se desarima mucho del hábito sustancial de la fe, la cual es hábito oscuro; y así, donde más señales y testimonios concurren, menos merecimiento hay en creer. De donde San Gregorio dice que la fe no tiene merecimiento cuando la razón humana la experimenta.

[73]) Y así, estas maravillas nunca Dios las obra, sino cuando meramente son necesarias para creer. Que por eso, porque sus discípulos no careciesen del mérito si tomaran experiencia de su resurrección, antes que se les mostrase hizo muchas cosas para que, sin verle, le creyesen; porque a María Magdalena primero le mostró vacío el sepulcro, después que se dijesen los ángeles; porque la fe es por el oído, como dice San Pablo, y oyéndolo, lo creyese primero que lo viese. Y aunque lo vió, fué como hombre común, para acabarla de instruir en la creencia que le faltaba con el calor de su presencia. Y a los discípulos primero se le invió a decir con las mujeres, y después fueron a ver el sepulcro. Y a los que iban a Emaús, primero les inflamó el corazón en fe que le viesen, yendo él disimulado con ellos. Y, finalmente, después los reprendió a todos, porque no habían creído a los que les habían dicho su resurrección. Y a Santo Tomás, porque quiso tomar experiencia en sus llagas, cuando le dijo que eran bienaventurados los que no viéndolo le creían.

de aandacht gaat nu rechtstreeks naar de tegenstelling tussen *horen over* — en *zien* van het voorwerp ; tegenstelling waarop hij in de volgende voorbeelden nog de nadruk legt, om te besluiten met dat van de H. Thomas die door Christus berispt werd „omdat deze de ervaring wilde opdoen (tomar experiencia) in zijn wonden". Zonder verdere overgang keert JOANNES naar zijn thema terug : „En aldus is het niet volgens Gods welbehagen, dat er mirakelen geschieden ; maar wanneer Hij ze verricht, dan is het, bij wijze van spreken, omdat Hij niet verder kan" [74]).

Wij vragen ons af, waarom de Heilige in hetzelfde verband over de mirakelen en over de ervaring van de verrijzenis spreekt. Dit verband is niet louter uitwendig, alsof de tekst van S. GREGORIUS hem enigszins van zijn onderwerp zou hebben afgeleid ; hij beschouwt integendeel de voorbeelden uit de verrijzenis-geschiedenis als doorslaggevend voor zijn leer over de mirakelen ; dit blijkt uit de manier waarop hij hiernaar terugkeert : „en aldus".

Letten wij op het woord „tomar experiencia". Hoewel dit in het oeuvre van JOANNES geen juist omlijnde betekenis heeft, zoals BARUZI aantoont [75]), toch wijst het o.i. in dit geval op een tastbare, concrete kennisneming van een objectief gegeven ; de „experiencia" komt hier tot stand door een zintuiglijke waarneming, het geloof integendeel wordt vervolmaakt door een innerlijke warmte, die van de geloofskern uitstraalt [76]). De „experiencia" door de mirakelen is te oppervlakkig ; evenals de visioenen en openbaringen geven zij slechts een onvolmaakte kennis van God en het is verkeerd daarop te willen steunen om de geloofskern te bereiken : „naarmate God meer geloofd en gediend wordt zonder de getuigenissen en tekenen, wordt Hij door de ziel meer verheerlijkt, *omdat zij van God meer gelooft dan de tekenen en mirakelen haar kunnen laten begrijpen*" [77]).

II. *Houding tegenover de natuurlijke kennissen*

In zijn verhandeling over de natuurlijke kennissen heeft JOANNES rechtstreeks die op het oog, welke in de meditatie gebruikt worden. De meditatie is zonder twijfel een verstandelijke werkzaamheid, doch ze berust voor een groot deel op de verbeelding. Zij is „een redenerende daad met behulp van

---

[74]) BC, 3, 31, 9 : Y así, no es condición de Dios que se hagan milagros, que, como dicen, cuando los hace, a más no poder los hace.

[75]) J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix . . .*, blz. 231-232.

[76]) Wij kunnen ons afvragen of wij hier geen spoor moeten zien van de geloofstheologie der Middeleeuwen ; het weinig belang dat hij hecht aan de mirakelen, ligt geheel in de lijn van sommige stromingen, die niet op de z.g. uiterlijke motieven, maar op de voelbare werking van de genade steunden. Zie hiervoor R. AUBERT, *Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII siècle, in Revue d'histoire ecclésiastique* XXXIX, (1943), blz. 62-73. Merken wij evenwel op dat voor JOANNES VAN HET KRUIS geen enkele subjectieve ervaring doorslaggevend mag zijn ; om met de geloofsartikelen in te stemmen moet de eenvoudige voorstelling van de Kerk volstaan ; verdere theologische of apologetische problemen zijn hem vreemd.

[77]) BC, 3, 32, 3 : Porque cuanto más es Dios creído y servido sin testimonios y señales, tanto más es del alma ensalzado, pues cree de Dios más que los señales y milagros le pueden dar a entender.

de beelden, vormen en voorstellingen, opgemaakt en verbeeld door de genoemde zintuigen, zoals bv. zich Christus gekruisigd verbeelden, of aan de kolom of in een andere omstandigheid" [78]). Wel kent hij een meer abstracte redenering die meer los staat van de verbeelding [79]); doch deze keurt hij eerder af; zij heeft immers niet het affectief uitwerksel dat hij nastreeft en is daarbij een gelegenheid tot zelfbedrog [80]): ,,Laten wij ons vergenoegen met de mysteriën en waarheden te kennen met de eenvoud en oprechtheid waarmede de Kerk ze ons voorhoudt. Want dat is voldoende om de wil zeer te ontvlammen; zonder ons te laten verwikkelen in verdere diepzinnigheden en nieuwsgierigheden, waarin het wonder zou zijn, indien er geen gevaar bestond" [81]).

De kennissen van de meditatie hebben ongetwijfeld geen gelijkenis met God, evenmin als de schepselen, waaruit zij werden genomen. Zij kunnen dus geen naaste middel zijn voor de vereniging met God, en nooit zullen wij hiertoe komen als wij bij die lage vorm van kennis blijven staan [82]). Niettemin zegt de Heilige met evenveel nadruk dat ze voor de beginners noodzakelijk zijn [83]); en ook wanneer dit eerste stadium enigszins voorbijgestreefd is, zal men nog af en toe naar de meditatie moeten terugkeren [84]). Het doel immers van de meditatie — er enige kennis en liefde tot God uit te putten [85]) — wordt door de beginners normaal bereikt langs de zintuigen om; zij doen hun voordeel met ,,de zintuiglijke geestelijke vurigheid en

---

78) BC, 2, 12, 3.

79) BC, 2, 29, 8.

80) BC, 2, 29, 11.

81) BC, 2, 29, 12: .... contentándonos de saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad que nos los propone la Iglesia. Que ésto basta para inflamar mucho la voluntad, sin meternos en otras profundidades y curiosidades en que por maravilla falta peligro. Bij deze tekst noteert P. LABOURDETTE, *La foi théologale ....*, blz. 35, nota 39: S. Jean de la Croix paraît ici trahir l'influence du mouvement intellectuel qui, sous prétexte de ,,purifier" toutes choses les a séparées et isolées, voire opposées: la théologie est devenue ,,impureté" par rapport à la foi, on a voulu la parole toute pure; la philosophie a dû être non seulement distinguée essentiellement mais séparée de la théologie, et tant d'autres ,,séparations" dont nous souffrons. De H. JOANNES wil ongetwijfeld het abstract denken uit het geloof uitsluiten, doch dit is niet zonder meer het theologisch geloof. Ook keert hij zich niet tegen het abstract denken zonder meer, doch tegen het abstract denken *in het gebed*.

82) BC, 2, 12, 4.

83) LL, 3, 32.

84) BC, 2, 15, 1. BARUZI, *Saint Jean de la Croix ....*, blz. 378-391, 472-490 heeft hier een innerlijke contradictie gezien. De H. JOANNES zou persoonlijk overtuigd zijn van de totale nutteloosheid en leegheid van die zintuiglijke meditatie. Daar hij nochtans in een katholiek milieu leefde en elke reactie wilde vermijden, heeft hij zijn persoonlijke overtuiging verzacht en enkel dán uitgesproken, wanneer hij geen reactie meer moest vrezen, nl. in het hoger gebedsstadium. Heel waarschijnlijk kende hij ook geen hogere vorm van denken en daarom stond hij minachtend tegenover de lage meditatievorm. Wij zijn het helemaal met BARUZI eens dat de meditatie bij de H. JOANNES een lagere vorm van denken is: het gaat er niet zozeer om diepe gedachten op te doen, maar wel een gedachte op het gevoel te laten inwerken; daarom is het nodig dat zij concreet in een beeld geïncarneerd wordt. En dit is juist de reden waarom de H. JOANNES zo aan deze meditatie vasthoudt. Een abstract denken, dat hij wél kent, brengt niet zo gemakkelijk dit uitwerksel voort: BC, 2, 29, 11.

85) BC, 2, 14, 2.

gloed" [86]); en tevens maken zij hun zinnelijk deel, dat nog helemaal tot profane zaken geneigd is, langzamerhand aan goede zaken gewoon door de zinnelijke zoetheid, die zij uit de meditatie putten. Het is dus een noodzakelijk stadium dat de ziel moet doormaken; het blijft echter iets voorlopigs in de ontwikkeling van het gebedsleven [87]).

Het is zeer opvallend dat de meditatie door de H. JOANNES nooit een werkzaamheid van het geloof genoemd wordt, hoewel zij zich met de geloofsartikelen bezig houdt. Wel moeten de beginners in geloof wandelen; doch dit dan alleen in zover zij tegenover de „bovennatuurlijke" kennissen een totaal afwijzende houding aannemen en de geloofsartikelen eenvoudig aanvaarden. *In het gebed* neemt het geloofsleven pas dan een begin wanneer de meditatie verlaten wordt; dan alleen zal de H. JOANNES op het geloof een beroep doen. De meditatie gaat over de geloofs*artikelen*; doch wij moeten met *de kern* in contact komen [88]).

B. Het mystiek geloofsleven

Wanneer wij ons een tijdlang van harte op de meditatie hebben toegelegd en tevens de strenge ascese hebben beoefend volgens de regels van het eerste boek der *Bestijging,* brengt God ons „onmiddellijk in de beschouwing, hetgeen bij sommigen zeer spoedig gebeurt, vooral bij kloosterlingen" [89]). De beschouwing gaat onze natuurlijke bekwaamheid ver te boven; God moet ons daartoe verheffen [90]); het is een goddelijke inwerking [91]). Zij heeft twee tegenstrijdige eigenschappen: zij verlicht enerzijds en wordt daarom „iluminación" genoemd [92]); anderzijds verduistert zij het verstand en kan hierom met de nacht vergeleken worden. De twee eigenschappen worden samengevat in het beeld van de PSEUDO-DIONYSIUS: de beschouwing is een duistere straal [93]). Beide aspecten konden moeilijk beter weergegeven worden: zij zijn niet te scheiden.

Dat is de nieuwe ervaring van de ziel; zij moet nu vanzelfsprekend een aangepaste houding aannemen; wij kunnen reeds vermoeden dat het een radicale geloofshouding zal zijn. Beide aspecten, zowel de ervaring als de aangepaste houding worden door JOANNES met de naam geloof aangeduid.

I. *De ervaring van de beschouwing*

God „verlicht" de ziel [94]): een nieuwe, onvermoede kennis dringt zich aan haar op. Die heeft zij niet actief veroverd door haar redeneringen; ze

86) DN, 1, 12, 5.
87) BC, 2, 17, 5; 2, 12, 5; 2, 13, 1; LL, 3, 32.
88) Vgl. BC, 2, 14, 3 en 7; 2, 17, 9.
89) LL, 3, 32; BC, 2, 14, 2.
90) BC, 2, 3, 1.
91) P. LOUIS DE LA TRINITE, *L'obscure nuit du feu d'amour,* in *Etudes Carmélitaines* 23 (1938), t. II, blz. 13 merkt op dat het woord *influencia* eerder een philosophische betekenis heeft.
92) DN, 2, 17, 6 en 8.
93) BC, 2, 8, 6; DN, 2, 5, 3; GL, 14, 16.
94) BC, 2, 2, 1; DN, 2, 5, 1.

is geen vrucht van haar actief verstand. Het is een passief begrijpen, „nochtans zeg ik dat ze niet werkt, niet omdat zij niet begrijpt, maar omdat ze begrijpt zonder dat het haar moeite kost, aangezien zij alleen ontvangt wat men haar geeft" [95]). Wij staan blijkbaar niet op ontologisch, maar op experimenteel standpunt : hetgeen de ziel ervaart, dat wil JOANNES weergeven. De beschouwing is nog „goddelijke wijsheid" [96]), waarin de ziel over God zelf en over de schepselen zulke sublieme zaker ervaart, dat, hoeveel moeite zij zich ook geeft, zij die niet kan uitdrukken [97]).

De verlichting van de beschouwing kent een grote gradatie, vanaf het bijna onbewust gevoel van welbehagen bij de eerste „ontdekking" van Gods aanwezigheid, tot aan de innigste omarming waarbij nog slechts een wazige sluier het gelaat van de Beminde verbergt. Dan bidt de ziel dat ook deze sluier aan stukken zou gescheurd worden om het aanbiddelijk gelaat in al zijn fijnheid te kunnen aanschouwen [98]). Ziehier wat in deze intieme omgang gebeurt : „Dit is de grote voldoening en het genoegen van de ziel, te zien dat zij aan God meer geeft dan zij in zichzelf is en waard is, met hetzelfde goddelijk licht en de goddelijke warmte van liefde die haar gegeven werd ; dit geschiedt in het ander leven door het licht van de glorie en in dit leven door het *oververlicht geloof*" [99]). De uitdrukking „oververlicht geloof" doet een theoloog onmiddellijk denken aan de klassieke leer over de *fides illustrata donis*. Doch merken wij op dat de Kerkleraar helemaal opgaat in zijn ervaring ; aan een theologische verklaring schijnt hij niet te denken. Zou hij hiemede niet precies hetzelfde willen zeggen als met de duistere straal van DIONYSIUS ? Deze verklaring ligt meer voor de hand en zal in het verder verloop van onze studie nog aannemelijker worden.

Wij zijn in ieder geval nog in het geloof ; hoewel de ziel zich voelt baden in licht en wonne, toch overstraalt haar nog niet het licht van de glorie. Waarom deze tegenstelling ? Zij wordt op een andere plaats hernomen : „Want in zekere mate dient deze duistere liefdevolle kennis, die het geloof is, in dit leven voor de vereniging met God zoals het licht van de glorie in

---

[95]) BC, 2, 15, 2 : Pero dícese que no obra, no porque no entienda, sino porque entiende lo que no le cuesta su industria, sino sólo recibir lo que le dan, como acaece en las iluminaciones e illustraciones, o inspiraciones de Dios.

[96]) BC, 1, 2, 4 ; DN, 2, 12, 4 ; 2, 12, 3.

[97]) GL, prol., 1 ; LL, 4, 17.

[98]) LL, 1, 29. Vgl. BC, 2, 9, 3 : over het licht in de donkere kruiken van de soldaten van Gedeon. Merk op dat in BC, 2, 9, 4 de twee beelden samenvallen : . . . . para que luego, quebrándose los vasos de esta vida, que solo impedían la luz de la fe, se vea cara a cara en la gloria.

[99]) LL, 3, 80 : Esta es la gran satisfacción y contento del alma, ver que le da a Dios más que ella en sí es y vale, con aquella misma luz divina y calor divino que se lo da ; lo cual en la otra vida es por medio de la lumbre de gloria, y en ésta por medio de la *fe ilustradísima*. In de eerste redactie gaf de H. deze merkwaardige verklaring waarom de ziel aan God zoveel geeft als zij ontvangt : dando con tanta liberalidad a Dios a sí mismo, como cosa suya. In GL, 12, 1 waar een minder verheven Godservaring beschreven wordt, ontmoeten wij de uitdrukking : *fe ilustrada*.

het ander leven het middel is voor het klaar visioen van God" [100]). Zolang er nog geen volledige klaarheid is, zolang de laatste draden van het doek niet zijn gescheurd [101]), zijn we nog in het geloof, omdat nog niet alle duisternis is opgeheven. Het wordt wel een helverlichte duisternis, maar niettemin ook nog duisternis, een „duistere" straal. Dit donker aspect in de Godservaring moeten wij nu nader beschouwen.

Slechts geleidelijk wordt de ziel zich van haar nieuwe toestand bewust: „in het begin dat deze staat een aanvang neemt, komt men er niet toe deze liefdevolle kennis te zien" [102]). Tegenover de nieuwe ervaring staat de ziel onwennig; vruchteloos zoekt zij naar een vaste steun, zoals zij die vroeger in de meditatie vond. Deze duisternis, de donkere nacht van „de zin", zal evenwel stilaan opklaren, zo men zich maar houdt aan de voorgeschreven gedragslijn: „Naarmate de ziel er zich meer aan gewoon maakt zich kalm te houden, zal in haar groter en meer voelbaar worden die liefdevolle, algemene kennis van God, waarin zij meer dan in elke andere zaak, behagen schept, omdat zij haar vrede geeft, rust, zoetheid en genot zonder inspanning" [103]).

Later zal een andere duisternis, veel dichter dan de vorige haar overvallen; dan zal zij zich volledig door God verlaten gevoelen en de gedachte niet van zich kunnen afzetten, dat zij is als een verstotelinge in het vagevuur [104]) of zelfs in de hel [105]). Wanhoop dreigt haar te verslinden en zij schreeuwt het uit van inwendige pijn en verlatenheid [106]). Deze tweede nacht, de passieve nacht van de geest, is bij uitstek de nacht van het geloof; hiernaar werd zijn boek de *Donkere Nacht* betiteld. Het is „de verschrikkelijke nacht van de beschouwing" [107]), waarin zij hulpeloos ronddoolt in volslagen duisternis. Daarom ook is zij hier in „zuiver geloof".

Na deze middernacht komt de morgenklaarte ons tegemoet, de onzekerheid valt weg, de ziel weet zich nu veilig geborgen in de armen van haar geliefde Bruidegom, die haar draagt en liefkoost [109]). En nog is niet elke duisternis verdwenen. De „eigen" duisternis van het geloof blijft haar altijd bij; daarin moeten wij nu wat dieper binnendringen.

Zolang wij mediteerden konden wij met een beetje introspectie het psy-

---

[100]) BC, 2, 24, 4: porque, en alguna maníera, esta noticia oscura amorosa, que es la fe, sirve en esta vida para la divina unión como la lumbre de gloria sirve en la otra de medio para la clara visión de Dios.

[101]) BC, 2, 9, 4; LL, 1, 29.

[102]) BC, 2, 13, 7: a los principios que comienza este estado casi no se echa de ver esta noticia amorosa.

[103]) BC, 2, 13, 7: Pero cuanto más se fuere habituando el alma en dejarse sosegar, irá siempre creciendo en ella y sintiéndose mas aquella amorosa noticia general de Dios, de que gusta ella mas que de todas las cosas, porque le causa paz, descanso, sabor y deleite sin trabajo.

[104]) DN, 2, 12, 1; vgl. DN, 2, 20, 5.

[105]) DN, 2, 6, 6.

[106]) DN, 2, 9, 7.

[107]) DN, 2, 1, 1: aquella horrenda noche de contemplación; vgl. DN. 2, 14, 3.

[108]) DN, 2, 2, 5; 2, 4, 1.

[109]) GL, 22, 7; 31, 9. Ook de strofen 6-8 van *En una noche oscura*.

chologisch verloop van onze activiteit nagaan. Wij stelden ons bv. in de verbeelding Christus voor aan de geselkolom; dit beeld lieten wij op ons gevoel inwerken door het te verrijken met verstandelijke beschouwingen, die wij uit de geloofsartikelen putten en in het beeld projecteerden: wie lijdt, voor wie enz. Deze inspanning viel niet altijd mee, soms werd het een echt „werk" [110]), maar tenslotte voelden wij ons toch ontvlamd en konden wij stil blijven kijken, vol bewondering en liefde [111]). Doch nu wordt enerzijds de meditatie onmogelijk en blijft anderzijds de bewondering minder bewust. Er is wel een contact met de beminde Persoon, dat voelen wij aan; doch dit dringt zich onopgemerkt op, zonder dat wij weten hoe dat gaat; over het psychologisch verloop zijn wij in het duister, in het geloof [112]). Zelfs in de hoogste mystieke ervaring, waar de ziel zich voelt opgenomen in het Triniteitsleven, zal dit duister aspect aanwezig blijven: „Deze *nacht* is de beschouwing, waarin de ziel deze zaken wil zien. Zij noemt haar nacht, omdat de beschouwing *duister is* en daarom noemt men haar met een andere naam: mystieke theologie, d.w.z.: verborgen, geheime kennis van God, waarin God op zeer verborgen en geheime manier de ziel onderricht *zonder dat zij weet hoe dat gebeurt,* zonder gedruis van woorden, zonder de hulp van enige lichamelijke of geestelijke zin, als in de stilte en rust, in het donker voor elke lichamelijke en geestelijke waarneming" [113]).

Enige malen schijnt de H. JOANNES het verloop van die ervaring dieper te willen ontleden: de beschouwing is niet het werk van het actief verstand (entendimiento agente), „zoals de philosophen dat noemen" [114]), maar ze wordt gegeven aan het verstand „dat de philosophen passief noemen" (entendimiento pasivo [115]). We mogen ons evenwel door de woorden niet laten misleiden: eerder wil de Kerkleraar wijzen op de ervaring van passiviteit na een voorgaande activiteit [116]). J. MARITAIN had reeds opgemerkt dat men geen strict technische betekenis aan deze woorden mag geven [117]). De *entendimiento activo* is het verstand in zover het inspannend redeneert, de *entendimiento pasivo* is hetzelfde verstand dat een waarheid in een synthetische, rustige blik opneemt. Wanneer bij een intense redenering een ge-

---

110) DN, 2, 1, 1: trabajo del discurso; vgl. BC, 2, 13, 4.

111) BC, 2, 14, 2.

112) BC, 2, 13-15; vgl. BC, 2, 29, 7.

113) GL, 39 12: Esta noche es la contemplación en que el alma desea ver estas cosas. Llámala noche, porque la contemplación es oscura, que por eso la llaman por otro nombre mística teologia, que quiere decir, sabiduría de Dios secreta y escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo sensitivo y natural, enseña Dios ocultisima y secretisimamente al alma *sin ella saber cómo*; lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo.

114) GL, 39, 12: porque esto no se hace en el entendimiento que llaman los filósofos activo.

115) GL, 11, 14: .... al entendimiento que llaman los filósofos pasivo o posible.

116) Zie de aangehaalde plaatsen, alsook BC, 2, 32, 4. Ten onrechte zegt P. CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz, su obra cientifica y su obra literaria,* Madrid-Avila, 1929, t. I, blz. 84 dat JOANNES zich op ontologisch standpunt stelt. Vgl. L. REYPENS, *Ame* (Structure) in *Dictionnaire de Spiritualité,* t. I, col. 462.

117) *Les degrés du savoir,* Paris, 1939, blz. 652, nota 1.

dachte langzaam rijpt, zou de H. JOANNES de redenering aan de *entendimiento activo* toeschrijven, de synthetische gedachte zelf wordt aan de *entendimiento pasivo* gegeven. In de beschouwing nu hebben wij juist het kenmerk van die tweede phase; dus wordt zij zonder meer aan het passief verstand toegeschreven [118]).

Soms wordt gezegd dat de beschouwing aan de zelfstandigheid van de ziel gegeven wordt. Zouden wij in dit geval een verklaring hebben? „Zoals het gesuis van de wind scherp in de oorschelp dringt, zo dringt deze allerverhevenste en zachte kennis met wonderbaar genoegen en genot binnen in de innigste *zelfstandigheid* van de ziel, hetgeen een veel groter genot is dan al het andere" [119]). Nog zegt hij dat God zich aan de „zuivere geest" mededeelt, zonder behulp van de zinnen, d.w.z. onafhankelijk van het redeneringswerk [120]). De ervaring die van de *sustancia* voortkomt schijnt evenwel dieper te liggen; zij begint daar waar wij haar met het bewustzijn niet kunnen achterhalen en verspreidt zich vandaar over geheel ons wezen [121]). Het woord *sustancia* heeft hier evenwel geen ontologische betekenis [122]); het zegt enkel dat de ervaring zeer diep en innig is, veel meer kunnen wij er niet mede achterhalen.Eén zaak is zeker: de liefde is een grote oorzaak: liefde geeft kennis; doch ook deze liefde is niet klaar: wij beminnen eerder zonder te verstaan [123]).

Over deze duisternis van de beschouwing echter, over het „hoe" is de ziel maar weinig bekommerd. Al de aandacht, geheel het verlangen gaat naar het voorwerp; hier wordt de nacht het pijnlijkst ervaren. Het geloof geeft zekerheid, geen klaarheid. God is voor ons verstand onbegrijpelijk, niet omvatbaar; we naderen tot Hem, eerder niet begrijpend dan begrijpend [124]); ja zelfs, indien wij iets duidelijks begrepen, moesten wij besluiten God zelf nog niet gevonden te hebben. Hetgeen wij boven zeiden over de duidelijke kennissen illustreert dit voldoende; het is niet nodig daarop terug te keren.

De duisternis van het voorwerp blijft niet altijd even dicht. Naarmate het contact inniger wordt en de ervaring dieper, „verlicht God reeds de ziel bovennatuurlijk met de straal van zijn goddelijk licht, hetgeen het begin

---

118) Dit blijkt duidelijk waar de H. telkens de activiteit in betrekking brengt met de entendimiento agente, het ontvangen met de entendimiento pasivo. Zie ook BC, 3, 13, 4, waar hij activiteit en passiviteit tegenover elkaar stelt.

119) GL, 14, 14: Porque así como el silbo del aire causado se entra agudamente en el vasillo del oído, así esta sutilísima y delicada inteligencia se entra con admirable sabor y deleite en lo íntimo de la sustancia del alma, que es muy mayor deleite que todos los demás.

120) DN, 1, 9, 8; 2, 17, 4.

121) Vgl. BC, 2, 24, 4; 2, 32, 2; DN, 2, 23, 12; 2, 24, 3; GL, 14, 12; LL, 1, 35; 2, 21.

122) Aldus ook J. MARITAIN, *Les degrés ....*, blz. 651-653. Op één plaats kunnen wij met zekerheid het scholastieke begrip van zelfstandigheid terugvinden, te midden van de beschijving ener ervaring: LL, 2, 34, waar hij het gevaar van pantheïsme wil weren. Om de *sustancia del alma* aan te duiden gebruikt JOANNES met verschillende schakeringen: *fondo del alma* (DN, 2, 23, 4; LL, 4, 3), *corazón del alma* (LL, 2, 9), *sustancia del espíritu* (LL, 2, 9; DN, 2, 9, 3).

123) GL, prol., 2.

124) LL, 3, 47-48.

is van de volmaakte vereniging" [125]). Gelijk bij de opkomende dageraad dringt in de verheven beschouwing een zachte lichtstraal de duisternis binnen [126]). Heeft zij dán ten minste een duidelijke kennis van God? Het is eerder een voelen dan een zien, antwoordt de Kerkleraar, sprekend over het hoge visioen van Paulus, Elias en Mozes: „deze visioenen van geestelijke zelfstandigheden kan men in het verstand niet ontdekt en klaar *zien* in dit leven, maar men kan ze *voelen* in de zelfstandigheid van de ziel, door allerzoetste aanrakingen en omhelzingen" [127]).

Het is niet te verwonderen dat de ziel haar ervaring niet kan vertolken; ook hier tast zij in het duister naar de woorden die het best zullen weergeven wat zij gevoelt; tenslotte legt zij hopeloos de pen neder, omdat niets meer haar kan helpen [128]). Hiermede is ons de toegang tot de persoonlijke ervaring van de H. JOANNES definitief afgesloten [129]).

Het weinig licht dat haar in de nacht wordt toegemeten, kan niet anders dan de ziel naar de volle dag doen verlangen. Hoe rijk begenadigd zij zich ook gevoelt, toch ervaart zij een duistere nacht, waarna een dag komt, van wiens heerlijkheid zij slechts een zwak vermoeden kan hebben. Deze onvoldaanheid en dit verlangen worden het sterkst uitgesproken in de *Geestelijke Liefdezang* en de *Levendige Liefdevlam*. De *Bestijging* en de *Donkere Nacht* beschrijven bepaalde phasen in de zielsopgang; deze worden dan nog eerder statisch dan dynamisch beschreven [130]). In de *Geestelijke Liefdezang* integendeel vangt de ziel aan met smachtend naar haar Bruidegom te verlangen en zij verhaalt hoe zij alle middelen beproeft om aan haar nood te voldoen [131]). Heel de zang met zijn commentaar doet ons reikhalzend uitzien naar de volledige vereniging met God. Welnu, pas in de hemel zal aan de ziel niets te verlangen overblijven; dan alleen zal zij God zien, niet meer in de nacht, maar in het volle daglicht. De *Levendige Liefdevlam* bezingt de hoogste actuele liefdevereniging; telkens opnieuw wordt om het klaar aanschouwen gesmeekt. Doch hier op aarde zal de Bruidegom steeds in een nevel gehuld blijven, in het geloof, een oververlicht geloof misschien, maar toch een geloof.

---

125) BC, 2, 2, 1: .... ya va Dios ilustrando al alma sobrenaturalmente con el rayo de su divina luz, lo cual es el principio de la perfecta unión.

126) t.a.p.: La tercera parte, que es el ante lucano, que es ya lo que está próximo a la luz del dia, no es tan oscuro como la media noche: pues ya está imediata a la ilustración e información de la luz del día, y esta es comparada a Dios.

127) BC, 2, 24, 4: Pero aunque estas visiones de sustancias espirituales no se pueden desnudar y claramente ver en esta vida con el entendimiento, puédense empero, sentir en la sustancia del alma, con suavísimos toques y juntas.

128) GL, 39, 6; LL, 4, 17.

129) Zijn bovenvermelde tegenstelling tussen voelen en zien zou ons van groot nut geweest zijn; doch eens zegt hij uitdrukkelijk dat elk kennen een zien kan genoemd worden (BC, 2, 23, 2). De twee woorden worden dan ook meestal door elkaar gebruikt. Zo staan wij voor het probleem: in hoeverre zijn de beschrijvingen een getrouwe weergave van zijn ervaring en wat moet aan de min of meer bewuste interpretatie toegeschreven worden?

130) We moeten evenwel de BC van de DN onderscheiden. In DN, vooral in het tweede boek, ligt een grote, zelfs tragische spanning bij de beschrijving van het lijden der ziel.

131) Vgl. eerste strofe.

II. *De houding van de ziel*

Wanneer de kern van het geloof zich in de beschouwing mededeelt, is ook het ogenblik gekomen om ons helemaal in de „afgrond van het geloof" te werpen [133]). Van nu af aan kan JOANNES zijn principe zonder nuancering formuleren: „hoe meer de ziel waarde hecht aan enige klare en omlijnde kennis, natuurlijke of bovennatuurlijke, des te minder bekwaamheid en geschiktheid heeft zij om binnen te treden in de afgrond van het geloof" [134]). Dit is de tijd van het „zuiver geloof", waarin zij voortschrijdt naar de Bruidegom, steunend op het geloof alleen. Zolang zij immers enig klaar begrip wil behouden, is de duisternis niet volledig, is het geloof niet zuiver. Niet enkel een klaar begrip, ook een klaar gevoel is een beletsel: God willen voelen en smaken is „onzuiverheid in het geloof" [135]). Nu het licht van de kern, „sereen en zuiver" [136]), de ziel binnendringt, zou elke aandacht of gehechtheid aan een bepaalde kennis — en elke vrijwillige aandacht is hier reeds gehechtheid [137]) — daar een gordijn voor schuiven, die de kern belet zijn licht uit te stralen [138]). Op de kern moet alle aandacht geconcentreerd blijven.

Hiermede wordt geen bewust samenbundelen van zijn geesteskrachten bedoeld; slechts de ogen openen, voor het licht gaan staan en het in zich laten binnenstromen [139]). Zulke passieve houding is een liefdevolle overgave. Ook deze mag men niet forceren; een bewuste wilsdaad, evenzeer als een verstandelijke kennis, zou het contact met de kern verstoren. Vroeger was dit noodzakelijk om niet in onledigheid te vervallen; doch nu de Bruidegom aanwezig is, moeten wij ons volledig door zijn bekoorlijkheid laten overmeesteren. Elke, uit eigen initiatief opgewekte liefdedaad zou hier „natuurlijk" zijn en niet passen bij deze „bovennatuurlijke", d.w.z. passieve toestand [140]).

Zo'n radicale overgave veronderstelt een totale onthechting aan zijn eigen natuur. Deze is immers uiteraard actief; vandaar haar grote verwarring en ontreddering in het begin als haar activiteit wordt lamgelegd en zij moet toezien hoe haar werk eer schade berokkent dan voordeel aan-

---

132) Het verlangen naar de hemel wordt ook in de eerste redactie uitgedrukt, hoewel niet zo sterk als in de tweede. Vgl. GABRIEL DE S. MARIE MADELEINE, *Autour du „Cantique spirituel"*, in *Etudes Carmélitaines*, (1934), t. I, blz. 197-210.

133) BC, 2, 29, 5; 2, 29, 7; 2, 7, 2.

134) BC, 3, 7, 2: Cuanto el alma más presa hace en alguna aprensión natural o sobrenatural distinta y clara, menos capacidad y disposición tiene en sí para entrar en el abismo de la fe, donde todo lo demás se absorbe.

135) DN, 1, 6, 5.

136) BC, 2, 15, 3: aquella serena y limpia luz.

137) Vgl. BC, 3, 24, 5; 3, 26, 7; LL, 3, 74.

138) BC, 2, 15, 3-4.

139) BC, 2, 15, 2.

140) DN, 2, 16, 5; LL, 3, 74-75. Merken wij evenwel op dat men niet van meetaf aan zo volledig passief mag zijn; vgl. BC, 2, 15, 2.

brengt [141]). Doch aan deze noodzaak mag zij zich niet onttrekken; anders gaat zij in tegen de zuiverheid van het geloof.

De onzekerheid, waardoor zij in de zuiveringsperioden gekweld wordt, mag zij evenmin uit eigen kracht willen oplossen. Natuurlijkerwijze zal zij zich willen ontleden om uit te maken of zij werkelijk God dient, of zij op de goede weg is. Hiermede mag zij zich niet ophouden; deze duisternis mag zij niet willen doorpeilen. Alle licht moet zij van God alleen verwachten. Ze houde zich kalm en rustig bij God, die in de nacht bij haar verblijft. Geloof is vertrouwvolle, onvoorwaardelijke overgave aan deze aanwezigheid, die zij geleidelijk duidelijker aanvoelt, maar toch nooit klaar kan vatten.

BESLUIT

Samenvattend kunnen wij aldus het geloof bij de H. JOANNES beschrijven. In het geloofsvoorwerp is God met al zijn geheimen aanwezig. Hij wordt echter niet onmiddellijk in zichzelf aan de mensen medegedeeld, maar in de geloofsartikelen. Deze geven een zeker begrip van de mysteriën, een schets. Doch wegens hun verregaande onvolmaaktheid zijn zij eerder een omhulling dan een onthulling van God. God is de lichtende kern die in het omhulsel van de artikelen verborgen zit. In de beschouwing dringt het licht stilaan door het omhulsel heen, maar het zal ons nooit helemaal helder toestralen, zolang wij op de wereld zijn.

Het geloof als houding wil met de lichtende kern in contact komen. Daarvoor ligt eerst geen andere weg open dan die van de geloofsartikelen. Wij moeten beginnen met deze eenvoudig te aanvaarden op het gezag van de Kerk. Dan laten wij ze door een liefdevolle overweging op ons inwerken; het duurt niet lang of zij worden doorschijnend voor de kern. Nu kan het geloof zich ten volle laten gelden: het zoekt en ziet naar de kern. Een „levend geloof" richt geheel het leven daarnaar in; het wordt zuiverder naarmate het meer verwijdert, uit zijn kennis, uit zijn wil, uit zijn geheugen, wat niet met de kern kan overeenstemmen: alles wat duidelijk, omlijnd, bepaald is. Tot die zuiverheid gekomen is de ziel een afgrond van geloof geworden, zuiver verlangen, zuiver openstaan voor God alleen. In zulk een afgrond stroomt onweerstaanbaar het licht van de kern binnen „opdat er geen leegte zou zijn in de natuur" [142]). „Naar de hemel moet de mond van het verlangen open staan, leeg van om het even welke andere zaak die hem zou vullen .... houdt hem ledig en open naar Hem die zegt: Open wijd uw mond en ik zal hem vullen" [143]).

---

[141]) Deze onmacht is de grondervaring in de passieve nacht van de geest; er is een omkeer in geheel het psychologisch denken en beminnen. Zie LUCIEN-MARIE DE S. JOSEPH, *A la recherche d'une structure essentielle de la nuit de l'esprit*, in *Etudes Carmélitaines* (1938), t. II, blz. 254-281.

[142]) BC, 2, 15, 4.

[143]) Vijfde brief: hacia el cielo se ha de abrir la boca del deseo, vacía de cualquier otra llenura y para que así la boca del apetito, no abreviada ni apretada con ningún bocado de otro gusto, la tenga bien vacía y abierta hacia aquel que dice: Abre y dilata tu boca, y yo te la henchiré.

Hoewel het licht altijd schemervol blijft en men het daarom immer in geloof ontvangt, toch drinkt de ziel reeds nu, en stilaan meer aan dat minnelijk en zoet licht, verlangend uitziend naar het ogenblik, waarop de aarden kruiken zullen breken ; dan zal zij in volle klaarheid het lichtend gelaat van haar Bruidegom mogen aanschouwen.

Dezelfde realiteit kunnen wij met andere beelden van de Kerkleraar beschrijven. Het geloofsvoorwerp is de wolk die in zich de zon verbergt, stilaan verzwindt ze en laat de zon door ; eens zal zij helemaal openscheuren. Doch zoals de nacht nooit de dag kan omarmen, zo kan het geloof nooit de hemel binnengaan. Een gids, een onfeilbare gids is het geloof, maar uw hand laat het los, wanneer de ziel de bruiloftskamer is binnengetreden. Wij leven in geloof wanneer wij trouw die duistere wolk volgen, geen aandacht schenken aan de dwaallichtjes die, buiten de wolk, ons komen verleiden ; naar niets verlangen dan naar de zon, geen andere klaarheid willen ontvangen dan die welke van het oneindig licht uitstraalt.

Haasrode (Leuven) Fr. AMATUS A S. FAMILIA

SOMMAIRE

Dans la doctrine de S. Jean de la Croix la foi occupe une place centrale. Il est vrai qu'en plusieurs endroits il ne s'écarte pas de la conception commune et fait même expressément appel à la notion théologique de „foi" ; mais ordinairement il donne à ce terme le sens d'une réalité plus complexe et plus variée. — La foi peut être prise dans un sens objectif et dans un sens subjectif. Dans le premier cas „foi" met l'accent sur les articles proposés par l'Eglise. Ceux-ci ont avec la réalité divine une double relation ; une relation positive de signe, qui a une valeur représentative par rapport à la réalité signifiée et une relation négative sur laquelle S. Jean insiste de préférence : les concepts que les articles nous suggèrent se réalisent en Dieu d'une toute autre façon. — Prise dans sons sens subjectif la foi est cette attitude d'âme qui tend à entrer en contact avec la réalité divine. Pour y arriver il faut commencer par accepter les articles de foi. Ceux-ci ne seront jamais niés mais peu à peu dépassés. S. Jean aime de répéter que la méditation affective rend le voile de la foi plus ténu. Ainsi s'établit le contact avec Dieu ; c'est le commencement de l'expérience mystique. Celle-ci est un contact „dans la foi" et reste toujours obscure. Dieu ne se montre jamais clairement ; on le sent plutôt qu'on ne le voit. Même dans la plus haute contemplation cette obscurité n'est pas dissipée. — Une fois qu'elle a obtenu ce contact avec la réalité divine, l'âme devra se tenir dans la „foi pure" : c.-à.-d. elle écartera de son oraison toute idée claire. C'est le moment de laisser tomber la méditation et le travail de l'imagination. De plus il faut s'abstenir de tout effort dans ses mouvements affectifs : un simple regard plein d'amour suffit. Tendre, dans le calme et dans la paix il est vrai, mais tendre de toute son âme vers la lumière qui l'envahit, voilà l'attitude de „foi vive" que S. Jean demande de son disciple.

KUNST EN MORALITEIT
BIJ ST. THOMAS VAN AQUINO

„L'art n'est pas une caricature de la création, il continue la création .... La morale n'est pas un code de respectabilité, elle est le code des épreuves de l'amour".

JACQUES MARITAIN [1])

De traditionele problematiek rondom de kunst-moraalverhouding betrekt zich niet op het verband tussen kunst en moraalwetenschap, doch op dat tussen kunst en moraliteit. DE WULF heeft er terecht op gewezen, dat men hier eigenlijk een tweevoudig vraagstuk onder ogen dient te nemen, te weten: dat van de aesthetische waarde der moraliteit, en dat van de morele waarde der kunst [2]). Gemeenlijk wordt het eerste aspect volkomen buiten beschouwing gelaten. Toch heeft ST. THOMAS hier vrij veel, en dikwijls kostbare gedachten uitgesproken [3]). Plaatsgebrek noopt ons evenwel, in de volgende bladzijden alleen het tweede aspect van het betrokken vraagstuk te bespreken: de invloed en de zeggingsmacht der moraliteit ten aanzien van de kunst. Wij stellen ons voor, hierbij eerst ST. THOMAS zijn beginselen te laten formuleren, en daarna de toepassingen uiteen te zetten, vooral inzake de drie activiteiten, ten opzichte van welke in dit verband de meeste conflicten zijn ontstaan: de voorstelling van het kwaad; de voorstelling van het bekoorlijke; en de voorstelling van het heilige [4]).

A. BEGINSELEN

Er is, zegt ST. THOMAS, een tweevoudig doel: het laatste en een meer nabijgelegen (I-II. 21. 1, ad 2). Het laatste doel is enig, en dit wil twee dingen zeggen: alle mensen hebben één en hetzelfde laatste doel, en één mens kan niet meerdere laatste doeleinden tegelijk nastreven (I-II. 1. 5, c.). Vandaar zijn alle niet-laatste, dus meer nabijgelegen doeleinden ondergeschikt aan het laatste doel.

---

[1]) J. MARITAIN, *Dialogues*, in: *Frontières de la poésie et autres essais*, Paris, Rouart, 1935, p. 86.

[2]) M. de WULF, *L'Oeuvre d'art et la beauté*, (*Annales de L'Inst. de phil. de Louvain*, t. IV), 1920; afzonderlijk uitgegeven: Louvain, 1920, p. 170.

[3]) Men zie vooral zijn *commentaar op Ps. 32; In Post. Anal.* I, L. 1; *In Peri Herm.* I, L. 7; *In Ep. ad Tim.* IV, L. 2; *In I Sent.* Prol. q. 1, a. 5, ad 3, en II-II. 91. 2, o.

[4]) Vooraf zij opgemerkt, dat de hier volgende bladzijden een onderdeel vormen van een grotere studie over het kunstbegrip van St. THOMAS. Tot goed begrip van het volgende dient hier daarom zeer in het kort gezegd te worden, dat de kunst voor St. THOMAS wezenlijk

Het doel van de kunstwerkzaamheid als zodanig nu is niet het ene laatste doel, dat de zaligheid is. Immers, noch het genot (I-II. 2. 6, c.), noch het kunstwerk (ib. 8, c.) kan de zaligheid constitueren. Het kunstgenot is geen laatste doel, want dit wordt in het menselijk leven niet om zichzelf gezocht, maar om later weer beter te kunnen werken (II-II. 168. 4, c.). Evenmin kan de zaligheid bestaan in de kunstactiviteit, omdat deze een practische kennis insluit, die dus zelf weer op een ander doel is gericht. Het doel van de kunst is het kunstwerk; doel van het kunstwerk is de mens; en doel van de mens is de zaligheid (*C. Gent.* III. 36).

De kunst heeft dus haar laatste doel niet in zichzelf. Dit is de fundamentele vergissing van „l'art pour l'art", het epicurisme in het aesthetische. Het betekent de opheffing van alle hindernissen [5]).

Het doel van de kunstenaar als zodanig is integendeel te rangschikken onder de zojuist vernoemde meer nabijgelegen of particuliere doeleinden, en moet gevolgelijk ondergeschikt zijn aan het laatste doel.

Waarom spreken wij hier van de kunstwerkzaamheid en de kunstenaar „als zodanig"? Omdat de kunstenaar niet alleen kunstenaar is, hij is ook mens. En als mens is hij gericht op het laatste doel, dat immers het ene algemene doel is van alle mensen.

De kunstenaar is dus volgens St. Thomas' gedachte een dubbelhartig wezen, in de letterlijke betekenis van het woord. Hij heeft twee doeleinden, en gevolgelijk zijn er in hem: twee strevingen, twee goedheden, twee regels van handelen, en twee zondigheden.

---

is: de vorm van de kunstwerken in de geest van de kunstenaar. Het woord „ratio" in de bekende definitie „recta ratio factibilium" betekent „vorm" in de zin van „vormoorzaak" (St. Thomas zegt ook wel: „species", „exemplar", „imago", „idea", „similitudo", „verbum"). Deze kunstvorm is in de geest van de kunstenaar als in een actieve potentie; het kunstproces is een assimilatie-proces, in deze zin, dat het kunstwerk wordt gemaakt als imitatie van de kunst in de geest van de kunstenaar. Het deugdkarakter van de kunst bestaat hierin, dat de kunst recht is, d.w.z. conform aan het streven om het kunstwerk te maken als iets rechts (iets wat overeenstemt met de kunst zelf). Het intellectuele deugdkarakter ligt hierin, dat ze regulerend is t.o.v. het kunstwerk. De kunst (forma) is actief, of liever gezegd: factief, en dit wil in casu zeggen: zij is erop uit, zichzelf te representeren in een stoffelijke materie buiten de kunstenaar. Deze representatie in de materie is het kunstwerk. M.a.w.: de kunst bewerkt, dat het kunstwerk een gelijkenis is van zichzelf. In deze zin heet de kunst: exemplar of regula. In uitdrukkingen als: forma artis, ratio artis, regula artis, moet het woord „artis" opgevat worden als een genitivus explicativus: de vorm, die de kunst zelf *is*; de regel, die de kunst zelf *is* etc.

Een *schone* kunst wordt door St. Thomas nergens expliciet genoemd. Wel kent hij een groep van z.g. genotskunsten, die erop gericht zijn, bij de mensen genot te verwekken (*Met.* I, L. 1, n. 32-33 en L. 3, n. 57). Deze kunsten dienen ter ontspanning, en in dit verband trekken Aristoteles en St. Thomas een parallel tussen het spel en deze artistieke activiteiten: beide geschieden om het genot van het representeren zelf. Vergelijkende textenstudie leert, dat St. Thomas onder deze „genotskunsten" de toneelkunst vat, de muziek, de dans en waarschijnlijk ook de poëzie; hij ziet deze kunsten als spelfuncties, en niet als schoonheidsfuncties. Het verband tussen kunst en subjectieve schoonheidservaring is niet noodzakelijk, doch bijkomstig. De zogenaamde schone kunsten zijn geen pogingen om schoonheid voort te brengen; doch pogingen om iets genotvols te maken.

[5]) A. D. Sertillanges O.P., *L'art et la Morale*, Paris, Bloud et Barbal, 1895, p. 19.

1. Er is in hem een *tweevoudige streving*: die naar het laatste doel en die naar het kunstdoel. De eerste streving is in hem als mens, de tweede is in hem als kunstenaar. Beide strevingen verschillen wezenlijk. De eerste, die wij de morele streving zullen noemen, omdat ze recht wordt gemaakt door de morele deugd, is een streving naar perfectie van de mens zelf; de kunststreving is een streven naar perfectie van het kunstwerk buiten de kunstenaar.

2. Er is verder voor de kunstenaar een *tweevoudig goed* te constateren: kunstgoed en moreel goed. Het moreel goed is de goedheid van de kunstenaar als mens, die bestaat in de goedheid van zijn wil. Het kunstgoed is de goedheid van de kunstenaar als kunstenaar (*Q. D. De Carit.* a. 2), welke bestaat in de goedheid van het kunstwerk (*In III Sent.* d. 33, q. 1, a. 1, q. 2, ad 3) [6]). Het kunstgoede is bij ST. THOMAS een vorm van waarheid. Het kunstwerk is goed, als het overeenstemt met de kunst, waarvan het afhangt [7]). Dit is hetzelfde als te zeggen, dat het waar is (I. 17. 1, c.). Daarom is de kunstzonde (peccatum artis) of het slechte in de kunst een valsheid in het kunstwerk: het werk stemt objectief niet overeen met de kunstvorm in de geest van de kunstenaar. Meer wordt met de formule „kunstzonde" niet bedoeld: zij beduidt een zuiver objectieve disharmonie, geen subjectieve disqualificatie van de kunstenaar.

Gevolgelijk is het voor het kunstgoed als zodanig van geen gewicht, hoe de wil van de kunstenaar zich tot het werken verhoudt: of zij vasthoudend is, of met tegenzin werkt e.d. (*In III Sent.* l. c.). Het enige wat voor het kunstgoed van belang is, is: de kennis van de kunstenaar (*Eth.* II, L. 4, n. 284). Immers de kunst is een verstandsvorm en niet meer dan dat. De uitvoering (executio), het gebruik (usus) van die vorm is iets, wat buiten de kunst staat (*De Ver.* IV, 7, c.). Dit is voor ST. THOMAS een zeer belangrijk inzicht, waarop hij herhaaldelijk terugkomt. Door de kunst is de mens slechts *bij machte* een goed werk te maken; dat hij *actueel* een goed werk maakt, staat buiten de kunst. Immers, het is mogelijk, dat hij een slecht werk maakt, en niettemin blijft hij een goed kunstenaar (*In Pol.* I, L. 11); in zo'n geval *gebruikt* hij zijn goede kunst slecht. Het is ook mogelijk, dat hij in het geheel geen werk maakt, m.a.w. dat hij zijn kunst niet gebruikt, en nochtans een goed kunstenaar blijft (*Eth.* II, L. 4). De kunst zelf neigt niet naar een goed gebruik van de kunst, in tegenstelling met de deugd. De kunst levert alleen de *kennis* van een goede werking (*Eth.* II, L. 6, n. 316). In de *Summa* drukt ST. THOMAS dit aldus uit: de kunst levert alleen de mogelijkheid (facultas) tot een goed werk (I-II. 57. 4, c.).

Het *gebruik* van die mogelijkheid behoort tot een andere habitus, nl. de deugd. De kunst heeft dus een deugd nodig, om haar werkzaamheid mense-

---

6) Daarom beschrijft MARITAIN (*Art et Scolastique*, Paris, Rouart, 1935³, p. 16) de kunst in tegenstelling met de morele deugd (habitus operativus bonus) als: habitus operativus boni.

7) De kunst is immers de regel van het kunstwerk; en dit laatste is goed, als het een perfecte representatie (opnieuw-tegenwoordigstelling) is van de kunst uit de geest van de kunstenaar.

lijk goed te maken (II-II. 47. 4, ad 2). Immers, het *gebruik* der kunstvermogens moet geregeld worden door een deugd, voor wat de intentie dezer daad aangaat (*Eth.* VI, L. 4, n. 1172).

St. Thomas geeft verschillende nadere determinaties over de deugd, welke het kunstgebruik regelt. Hij vereist hier vooreerst een *morele* deugd, en geeft daarbij aan: de rechtvaardigheid, welke zorgt, dat de kunstenaar zijn werk getrouw maakt (I-II. 57. 3, ad 2). Toch wil het ons voorkomen, dat de rechtvaardigheid zeker niet de enige deugd is, welke hier van gelding is. In *Eth.* VI, L. 4, n. 1172 zegt St. Thomas nl., dat voor het juist gebruik van de kunst een morele deugd nodig is, „*bijvoorbeeld* de rechtvaardigheid". De andere morele deugden kunnen hier evenzeer genoemd worden.

I. Mennessier O.P. heeft in dit verband de suggestie gewekt, dat de deugd der prachtlievendheid (magnificentia) hier wel eens van groot gewicht kan blijken [8]). Inderdaad noemt St. Thomas de prachtlievendheid uitdrukkelijk als een deugd, welke het juist gebruik van de kunst regelt (II-II. 134. 1, ad 4). De prachtlievendheid betrekt zich nl., zoals de naam „magnificentia" al aanduidt, op het maken, en wel op het maken van grote dingen. Om de eerste reden staat zij in nauw verband met de kunst en om de tweede meer speciaal met het schone (het schone is groot). De prachtlievendheid zorgt er dan ook voor, dat het kunstwerk groot is, hetzij in massa, hetzij in kostbaarheid, hetzij in waardigheid (II-II. 134. 2, c.). Zij is de deugd van het grote gebaar, de deugd der grandezza. Daarom is de werkelijk prachtlievende bouwmeester meer bezorgd om de weidse en monumentale elementen van het huis, zoals de marmeren kolommen, dan om precieuze versieringen, als de glazen vensters (*Eth.* IV, L. 7, n. 728). De magnificentia ordent dus het gebruik van de kunst tot iets groots (II-II. 134. 4, ad 3). Welnu, de prachtlievendheid behoort tot de sterkte. Het is dus duidelijk, dat St. Thomas hier het gebruik der kunst door *meerdere* morele deugden geregeld wil zien.

Ook de matigheid moet volgens hem enigszins het kunstgenot regelen, ofschoon men hier dan de matigheid niet in de meest eigenlijke zin moet nemen. Want de matigheid gaat strikt genomen enkel over de genietingen van de tastzin, en deze moeten wij van het onbaatzuchtige kunstgenot uitschakelen (II-II. 141. 4, ad 3). Maar het is vooral een pars potentialis van de matigheid, hetwelk hier regelend optreedt: nl. de eutrapelia, de deugd die het spel en de vrolijke scherts regelt [9]). *In Isaiam* c. III noemt St. Thomas de eutrapelia uitdrukkelijk als de deugd, welke de dans regelt.

3. Omdat het goede evenwel steeds wordt afgemeten naar de overeenstemming met een regel, moet de kunstenaar ook een *tweevoudige regel* hebben: een morele regel en een kunstregel (regula morum — regula artis). De kunstregel is de kunst zelf [10]). De regula morum reguleert het morele

---

8) *Bull. Thom.* t. V, p. 515: „Pourquoi les exactes dissertations de ce genre font-elles habituellement abstraction de la doctrine de S. Thomas sur la vertu de magnificence, où se rencontre, à mon avis, une intéressante conjonction de la vertu d'art et des vertus morales?"

9) Vergelijk het in de noot bij de inleiding gezegde over de verhouding tussen (schone) kunst en spel.

streven, de regula artis het kunststreven. Beide strevingen heten daarom op een andere manier recht, d.w.z. in overeenstemming met de regel. Het morele streven is recht, als de appetitus zelf geordend is (secundum quod ea quae *in* appetitu sunt, ordinata sunt); het kunststreven is recht, als de appetitus uitgaat naar iets rechts, d.w.z. erop uit is, om iets rechts te maken, iets wat overeenstemt met de kunst (regel) zelf (tendit in aliquid rectum *extra* se faciendum: *In III Sent.* d. 33, q. 2, a. 1, sol. 3, ad 6).

4. Gegeven dat er een tweevoudig doel, een tweevoudig goed en een tweevoudige regel is voor de kunstenaar, volgt onverbiddelijk, dat er voor hem ook een *tweevoudige zondigheid* bestaat: hij kan een kunstzonde en een morele zonde bedrijven (peccatum artis — peccatum culpae of culpa), waarbij dan zij benadrukt, dat de kunstzonde enkel een objectief niet-overeenstemmen betekent van het werk met de kunst; de subjectiviteit van de kunstenaar is volledig buiten het geding.

Een zonde nu bestaat hierin, dat iets niet datgene bereikt waartoe het geordend is (*In I Sent.* d. 48, q. 1, a. 3, sol.), m.a.w. dat iets afwijkt van de ordening op het doel (I-II. 21. 2, ad 2). De kunstzonde bestaat dus hierin, dat de kunstenaar afwijkt van het door hem geïntenteerde particuliere doel: hij bedoelt een goed kunstwerk te maken, en hij maakt een slecht; of hij bedoelt een slecht kunstwerk te maken, en hij maakt een goed (I-II. 21. 2, ad 2).

Dat de kunstenaar afwijkt van het doel, komt hieruit voort, dat hij afwijkt van de kunstregel. De kunstzonde kan dus beschouwd worden als een afwijking van het doel, èn als een afwijking van de kunstregel. De laatste bepaling is evenwel de meest wezenlijke. Het is nl. mogelijk, dat een kunstenaar afwijkt van het doel en niet van de kunstregel, en in dat geval bedrijft hij geen kunstzonde. Een dokter b.v., die aan een zieke volgens alle regelen der kunst een medicijn geeft, doch die zieke niet ziet genezen, begaat geen fout, al bereikt hij zijn doel niet. Zou een kunstenaar echter wel afwijken van de regel, maar niet van het doel, dan zou hij niettemin zondigen. Een dokter, die aan een zieke tegen de regel in een verkeerde medicijn geeft, doch zijn patiënt nillens willens ziet genezen, loopt een zonde op tegen zijn kunst (afgezien nog van de morele zonde, die hij om zijn misschien slechte intentie oploopt). Klaarblijkelijk is dus het afwijken van de kunstregel wezenlijker aan (meer de ratione van) de kunstzonde dan het afwijken van het kunstdoel (*De Malo*, II, 1, c.).

Doch hierbij houde men vast, dat de kunstzonde *niet alleen* bestaat in het feit, dat de kunstenaar de kunstregel niet volgt, doch in het feit, dat hij — de kunstregel niet volgend — tòch overgaat tot maken (*De Malo*, II, 3). Als de kunstenaar dus niets maakt, doet hij ook geen kunstzonde. Voor de kunstzonde zijn nl. twee factoren vereist: afwijken van de regel, èn des-

---

[10]) St. THOMAS ziet de practische waarheid in de kunst als een rechtheid in het verstand, gemeten door een conformiteit aan het streven om iets rechts te maken. De rechtheid van dit te maken kunstobject wordt weer gemeten door conformiteit met de kunst zelf. De kunst — vorm in de geest van de kunstenaar — bewerkt dus, dat het te maken kunstwerk conform is aan de kunst zelf: de kunst is een regulerende verstandsvorm. (*De Ver.* I, 2).

ondanks maken. Maar het formele van de kunstzonde is het afwijken van de regel.

Het is inmiddels een vrij netelig probleem, hoe een dergelijke kunstzonde tot stand zal moeten komen. In de text uit de Prima Secundae voert ST. THOMAS nl. een nieuwe potentie ten tonele: de wil. De wil staat als zodanig buiten de kunst, welke een kennen is. Het *gebruik* van de kunst echter wordt verzorgd door de wil. Het kunstwerk wordt dus voortgebracht door verstand en wil van de kunstenaar. Nemen we daarbij nog de materie en de instrumenten op als oorzaken van het kunstwerk, dan volgt, dat dit om vier redenen slecht zou kunnen zijn:

a. omdat de *kunstvorm in het verstand* van de kunstenaar slecht zou zijn.

Deze reden wordt echter door ST. THOMAS *niet* aanvaard. Het zou even ongerijmd zijn te zeggen, dat de deugd oorzaak is van zonde, als te zeggen, dat de kunst oorzaak is van een slecht kunstwerk. De kennis (d.i. de kunst) van de kunstenaar kan geen oorzaak zijn van een defect in het kunstwerk, ook al is dit defect door hem voorzien (*In I Sent.* d. 38, q. 1, a. 1, ad 1). Wat er aan slechtheid in het kunstwerk te constateren valt, kan niet op de kunst van de kunstenaar worden teruggevoerd als op een oorzaak (*In I Sent.* d. 38, q. 1, a. 1, sol.). De kunst is geen princiep of oorzaak van een defect in het kunstwerk; het slechte is geen defect in de kunst; als zodanig is het niets (*In Joh.* I, L. 2). Het slechte komt niet voort van de kunst (ab arte) en zelfs niet volgens de kunst (secundum artem). Want alles wat volgens de kunst is, heeft een bestaansreden in de kunst (*De div. nomin.* c. 4, L. 22). Het slechte gaat buiten de kunst om (praeter artem) (*De div. nomin.* c. 4, L. 22), of misschien beter: gaat tegen de kunst in (contra artem) (I-II. 57. 3, ad 1). Welnu, geen enkele kunstenaar kan tegen zijn kunst in werken; want de kunst is juist princiep van werking (*De pot.* I, 3, obj. 8).

De kunst kan alleen oorzaak van kunstzonde heten per accidens, nl. inzover ze gemist wordt. Het gaat dan om kunsteloosheid (ignorantia artis: *De Malo* III, 6, c.). Dan is de kunst geen oorzaak van kunstzonde, maar het gemis aan kunst (*De Malo* III, 1, c.). Als wij ons niet vergissen, moet op deze wijze ST. THOMAS' voorbeeld uit I-II. 21. 2, ad 2 verklaard worden: een kunstenaar die een goed werk bedoelt te maken, maakt een slecht (wegens het gemis aan kunst).

Waarom ST. THOMAS zo aandringt op dit idee van de niet-oorzakelijkheid van de kunst t.o.v. de kunstfouten, ligt zeer voor de hand. Hij heeft hier prachtig vergelijkingsmateriaal, om het probleem van God (Kunstenaar) en het kwaad te belichten.

b. Kan de *wil,* of de bedoeling van de kunstenaar oorzaak zijn van kunstzonde?

De wil dirigeert en impereert de daad, en is dus voor de daad de voornaamste oorzaak (*In I Sent.* d. 38, q. 1, a. 1, sol.). Het gaat hier om een kunstenaar, die vrijwillig afwijkt van zijn kunstvorm; zulk een kunstenaar is oorzaak van het defect in het kunstwerk door zijn wil (*In Joh.* I, L. 2).

Wij geloven echter niet, dat hier nog langer sprake kan zijn van *kunst-*

zonde alléén. Zodra de wil in het geding komt, staan we op het terrein van het *gebruik* der kunst, en dit wordt geregeld door de morele deugden. Dit wil niet zeggen, dat een kunstenaar, die vrijwillig afwijkt van zijn kunstvorm, ook een morele zonde bedrijft. Ook hier moeten wij rekening houden met het gegeven, dat de kunstenaar twee strevingen, twee willen heeft : een om zijn kunstvorm te representeren in het effect, en een om het laatste doel te bereiken. Het is mogelijk, dat de eerste wil slecht en de tweede goed is, b.v. bij een kunstenaar die een aanstotelijke kunstvorm niet representeert, omdat hij er ergernis mee geeft. De wil van de kunstenaar kan dus oorzaak zijn van kunstzonde, terwijl ze geen oorzaak is van morele zonde, en andersom. Niettemin geloven wij, dat de daad, in zijn geheel en in concreto, altijd een morele daad is, omdat de wil van de kunstenaar om zijn kunstvorm te representeren, *hetzelfde vermogen* is als die om zijn laatste doel te bereiken. Het is niet mogelijk, dat de kunstenaar alleen met de eerste wil een daad zou stellen, terwijl hij met de tweede op non-actief blijft. De tweede wil is altijd met de concrete en feitelijke kunstdaad annex, en dus is de concrete kunstdaad altijd een deugddaad of een morele zonde.

Dit vindt zijn grond in het feit, dat de kunstenaar vrij is, zijn kunstvorm te representeren of niet. De kunstvorm is immers een absolute vorm, welke uit zichzelf niets zegt van gemaakt-te-worden of niet (*De Ver.* 23, 1, c.). De kunstenaar wil daarom zijn kunstwerken niet noodzakelijk representeren (*C. Gent.* I, 81). Hij kan het goed en slecht representeren, want het kunstwerk valt onder de vrije beslissingen van de kunstenaar (*In Ep. S. Pauli*, Prol.).

c-d. Tenslotte kan het defect in het kunstwerk nog veroorzaakt worden door een gebrek in de *materie* of in de gebruikte *instrumenten* (*In II Sent.* d. 34, q. 1, a. 3, sol.). Er is dan wel kunstzonde, omdat er afwijking is van de regula artis, doch vanzelfsprekend geen morele zonde, omdat een dergelijk gebrek tegen de wil van de kunstenaar optreedt.

Het is uit het voorgaande al duidelijk geworden, dat de kunstenaar niet alleen een kunstzonde, maar ook een *morele zonde* kan bedrijven, nl. daar waar het gaat over het *gebruik* van zijn kunst. Het gebruik van de kunst moet hij richten op zijn laatste doel. Welnu, aan het laatste doel is het kunstdoel ondergeschikt. Dus mag hij soms zijn kunst *niet gebruiken*, om het hogere morele goed niet te verliezen. Dergelijke kunsten zijn dus verboden wat hun gebruik betreft (*Quodl.* IV, q. 9, a. 16, ad 2).

Doch juist ten aanzien van het *gebruik* der kunst moeten de actuele toepassingen van de hier vermelde principiepen ter sprake komen, want juist op dit terrein speelt zich het eeuwige conflict af in de kunstenaar tussen zijn ethische en artistieke motieven : het eeuwige duel tussen kunst en prudentie, tussen schoonheid en moreel goed. Aan deze practische gevolgtrekkingen zij hier dus breder aandacht gegeven.

B. TOEPASSINGEN

De kunstschepping is een menselijke activiteit. Omdat zij een *menselijke*

activiteit is, valt ook zij onder de algemene regel der menselijke handelingen: de moraal en de prudentie. Moraal is immers een eigenschap van menselijke daden. Dit alles hebben wij in de voorgaande bladzijden uiteengezet.

Het verdient echter de grootste aandacht, dat moraliteit een eigenschap is van *handelingen*, van *daden*, en niet primair van dingen. Men kan zich b.v. wel afvragen, of een roman, een schilderij moreel goed of slecht is, doch dan zij men zich ervan bewust, dat dit een verwarrende vraagstelling is. Een kunstwerk zelf kan alleen maar moreel goed of slecht heten, omdat het verband houdt met een menselijke daad, m.a.w. het heet moreel in analoge zin.

Welnu, er zijn in het kunstproces slechts *twee* handelingen op te merken: daar is het scheppen door de kunstenaar, én daar is het genieten door de toeschouwer, toehoorder of lezer. Wanneer wij dus spreken van moraliteit in de kunst, dan kan het alleen zijn in analogie met deze twee daden: die van scheppen en die van genieten. Anders gezegd: wanneer wij spreken van een moreel slecht kunstwerk, kunnen wij bedoelen: het is een product van een moreel slechte scheppingsdaad, òf: het kan leiden tot een moreel slechte daad van genieten of lezen.

De traditionele behandeling van de kunst-moraalverhouding beschouwt deze beide mogelijkheden *van de kant van de kunstenaar uit*, en niet van de zijde der beschouwers of toehoorders. Men kan dan ook in deze geest dezelfde gedachtengang aldus formuleren: Het scheppingsproces van de kunstenaar sluit duidelijk twee daden in: op de eerste plaats het representeren van zijn idee in de werkelijkheid, en vervolgens het publiek maken van zijn werkstuk. Bij een roman onderscheidt men b.v. het schrijven en het publiceren. Wanneer wij dus b.v. spreken van een moreel slechte roman, dan kunnen wij bedoelen: hij had niet geschreven mogen worden, of: hij had niet gepubliceerd mogen worden.

De zeggingsmacht van de moraal op de kunst kan dus worden beschouwd vanuit de volgende vraagstellingen:

1. Mag de kunstenaar zijn idee altijd representeren in zijn werk, ook al publiceert hij dit werk niet?

2. Mag de kunstenaar zijn gemaakt werk altijd publiek maken voor de toeschouwers, toehoorders of lezers?

De eerste vraag bevat in feite niets anders dan het probleem van *de voorstelling van het kwaad*: mag de kunstenaar — afgezien van de publicatie van zijn werk — *die* kunstvorm uit zijn geest in de werkelijkheid representeren, welke tot inhoud heeft: de zonde?

De tweede vraag betreft met name het element der ergernis. Wij zullen haar hier behandelen in verband met de twee practisch meest voorkomende gevallen: *de voorstelling van het bekoorlijke*, van datgene dus wat — zelf geen zonde — aanleiding kan zijn tot zonde; en *de voorstelling van het heilige*, van datgene dus wat aanleiding kan zijn tot Godsverering [11]).

---

[11]) Vooraf zij hier benadrukt, dat de kunst — hoewel zelf geregeld door de wetten der moraal — grote invloed kan uitoefenen op de moraliteit van de toeschouwers, niet alleen ten kwade, maar ook ten goede. Het gaat dus niet aan, een kunstwerk zonder meer als ergernis-

I. De voorstelling van het kwaad

De vraagstelling, die hier aan de orde komt, is dus deze : Mag de kunstenaar ieder idee uit zijn geest in de werkelijkheid representeren, ook al publiceert hij het aldus ontstane kunstwerk niet? Mag hij met name het kwaad, de zonde, steeds in zijn werk representeren?

Wij zien hier dus uitdrukkelijk af van de mogelijkheid, dat de kunstenaar juist de zonde zelf wil ; want in dat geval is ook zijn kunstactiviteit vanzelfsprekend moreel slecht. De vraag is : of het willen van de *voorstelling* van de zonde moreel slecht is.

St. Thomas heeft deze vraag niet uitdrukkelijk beantwoord. Bij de bespreking van het spel zegt hij alleen, dat men natuurlijk niet om wille van het spel een moord of overspel mag doen (II-II. 168. 3, ad 1), doch hij heeft zich niet uitgelaten over de vraag, of men bij wijze van spel b.v. een moord mag voorstellen.

Het lijkt ons, dat op vragen als deze de volgende antwoorden moeten worden gegeven :

1. het voorstellen van het kwaad is op zichzelf geen kwaad. Het is een objectief genomen onverschillige daad, omdat haar object, de voorstelling, als zodanig geen verhouding zegt tot de rede. God zelf heeft in het Boek, dat Hij schreef, meermalen de zonde voorgesteld, en soms op een vrij gedetailleerde manier.

2. Het zijn de omstandigheden, die de artistieke voorstelling van het kwaad kunnen maken tot een goede of slechte kunstactiviteit.

Hierbij moet, dunkt ons, op de eerste plaats worden opgemerkt, dat het kwaad worde voorgesteld *als kwaad*, en niet als geoorloofd. Dit princiep is even duidelijk als de toepassing ervan netelig. De romancier, die een zonde beschrijft als begrijpelijk of zelfs als geoorloofd-volgens-de-gedachtengang-van-de-zondaar kan niettemin dank zij die onbeschrijfbare elementen. die de „sfeer", de „achtergrond" van zijn roman samenstellen, dezelfde zonde voorstellen als objectief moreel slecht. De zelfmoord van Scobie, misschien voor hemzelf een offer uit liefde, is niettemin door de „sfeer" van het verhaal gesuggereerd als een zonde van wanhoop en een objectief vergrijp tegen de bovennatuurlijke liefde tot zichzelf.

De toepassing van het princiep is daarom zo netelig, omdat juist die ondefiniëerbare en onbeschrijfbare „sfeer" van het kunstwerk in dezen zo beslissend is. Geen enkel kunstwerk is „l'armature d'une thèse ; il faut, il doît être une suggestion", — heeft Paul Bourget gezegd. En juist omdat het waarachtig kunstwerk geen argument, doch een suggestie is — het geeft geen logische zekerheid, maar de vage „schatting" of existimatio van

---

wekkend te verdoemen, zonder daarbij tenminste vooraf in zijn beschouwing te hebben opgenomen, hoe ditzelfde kunstwerk misschien ondanks zijn inhoud een invloed kan uitoefenen ten goede. Het aanwijzen van zedelijke gevaren zij voor de moralist geen wellust, doch integendeel een daad van bezonnenheid, waarin de invloed ten kwade én de invloed ten goede van kunstwerk én oordeel daaromtrent prudent tegen elkander zijn afgewogen.

een waarheid, zeide ST. THOMAS (*In Post. Anal.* I, L. 1; cfr. *In I Sent.* Prol. q. 1, a. 5, ad 3) —, juist daarom zal men zelden onaanvechtbaar kunnen vaststellen, of het kwaad in het kunstwerk wordt weergegeven als zonde of als geoorloofd. Doch twee dingen zijn zeker: de kunstenaar die in zijn representatie de normen der moraliteit loslaat en de zonde voorstelt als een — in de strikte zin des woords — normale en dus aanvaardbare biologische of psychologische functie, — hij stelt een in de morele zin objectief slechte scheppingsdaad. Het kunstwerk had niet eens gemaakt mogen worden.

Doch van de andere kant moge hieraan worden toegevoegd, dat de morele goedheid van het kunstwerk niet vereist, dat de zonde *uitdrukkelijk* en *in thesi* als zonde wordt gelaakt. Het kunstwerk, in wezen een suggestie, zou zichzelf door zulk een uitgesproken tendens om hals brengen. Doch wel is noodzakelijk, dat deze *suggestie*, juist als zodanig, geen verraad pleegt aan de moraliteit, door het kwaad voor te stellen als iets goeds of zelfs maar als een onontkoombaar noodlot. Wanneer de jury aan het eind van de Franse film „Justice est faite" haar oordeel moet uitspreken over een geval van euthanasie, verklaart degene die de christelijke zienswijze verdedigt, dat deze moord wellicht is te begrijpen, maar nooit kan worden goedgekeurd. Deze distinctie is kostbaar in een materie als de onze. De zonde is in de gevallen mens een licht begrijpelijk, schoon nimmer goed te keuren kwaad. Zij is steeds ontkoombaar en in zichzelf afschuwelijk, maar daarom nog niet onvoorstelbaar. Het *waarde*-oordeel van de mens nopens de zonde zal altoos een afkeuring moeten zijn; doch de saamhorigheid van deze oordelende mens met de veroordeelde zondaar zal zijn principiële afkeuring mild en vol medelijdend *begrip* kunnen doen formuleren. Vanuit het nederig bewustzijn van zijn eigen gevallen natuur kan de kunstenaar de zonde dus op geoorloofde wijze voorstellen als dat geheimvolle complex van menselijke berekeningen, passies en motieven, hetwelk — schoon wellicht in te denken — nimmer is te billijken. De artistieke voorstelling van de zonde mag uit moreel oogpunt *waar* zijn, d.w.z. overeenstemmend met de menselijke realiteit; doch zij kan zich er *niet* toe verlagen, de zonde voor te stellen als *goed*, want daarmee verraadt zij die realiteit zelf.

Doch daarmee is nog niet alles gezegd. De zonde mag niet worden voorgesteld als goed en onontkoombaar (d.i. als bonum in abstracto); maar mag zij worden weergegeven als aantrekkelijk en navolgenswaardig (d.w.z. als bonum cui)? [12]). Ook op deze vraag is het antwoord uiterst delicaat. Hebben wij zojuist vastgesteld, dat de artistieke weergave van het kwaad waar moet zijn, dan zal diezelfde waarheid belemmeren, dat de aanlokkelijkheid der zonde als zodanig wordt bemanteld. Het oudste gegeven, dat in de menselijke geschiedenis geboekstaafd staat, is het gegeven van het paradijsverhaal: dat juist de verboden vrucht het bekoorlijkst is. De zonde is krachtens zichzelf voor de gevallen mens verleidelijk en betoverend, want daarin

---

[12]) Wij zien in deze alinea uitdrukkelijk af van de zonden tegen de kuisheid, omdat deze wegens hun bijzonder karakter een afzonderlijke conclusie vereisen onder 3.

ligt juist haar prikkeling. Zij is — in de strikte zin van het woord — een attractie. En zij dankt deze aanlokkelijkheid aan het feit, dat zij wordt begeerd omdat zij altoos in zeker opzicht aan de mens een goed toeschijnt (I-II. 74. 1, ad 1).

De kunstenaar die de zonde in zijn werk representeert, zal om wille van de waarachtigheid en de artistieke gespannenheid van dit werk de aantrekkelijkheid der zonde niet kunnen uitsluiten. Doch het mag hem niet zò om de begeerlijkheid der zonde te doen zijn, dat hij de vermijdbaarheid en de plicht tot vermijden ervan zou camoufleren[13]). De zonde is attractief en navolgbaar, maar zij is nooit navolgenswaardig, en mag dus ook nimmer uitsluitend als zodanig en om haar aantrekkelijkheid worden gerepresenteerd. De aanlokkelijkheid van een fietsendiefstal voor een werkloze wien zojuist zijn eigen fiets ontstolen is, werd in „Ladri di Biciclette" markant en waarheidsgetrouw weergegeven, doch uit vele omstandigheden bleek tegelijkertijd, dat deze diefstal — schoon verleidelijk en schijnbaar ‚bonum cui' — toch vermeden had kunnen en moeten worden. Meer concrete conclusies lijken ons in het algemeen ten aanzien van delicate vraagstukken als deze niet te kunnen worden vastgesteld.

3. De representatie van zonden tegen de deugd van kuisheid vereist een aparte conclusie, omdat vooral bij deze deugd inwendige zonden van vrijwillig behagen voorkomen. In dit verband moet o.i. het volgende worden vastgesteld:

De kunstenaar die in zijn kunstwerk een zonde van onkuisheid representeert[14]), moet zich ter wille van de artistieke weergave intens bezighouden met het kwaad dat hij voorstelt: hij moet er zich inleven, het zich zo plastisch mogelijk voor de geest halen.

Daarbij plaatsen wij twee aantekeningen:

a. Dit intens *denken* over de betrokken zonde van onkuishuid is zelf geen zonde. Het *genot*, dat eraan verbonden is, kan zich betrekken op het *denken* over de zonde, en in dat geval is ook dit genot niet zondig en evenmin de toestemming in dit genot, wanneer de kunstenaar althans een goede reden heeft, om over deze zonde ter wille van zijn kunstwerk te denken. Het genot kan zich ook betrekken op *de gedachte daad van onkuisheid*, en dan is de toestemming in dit genot vanzelfsprekend zonde,

---

[13]) „The portrayal of some evil thing is not in itself evil. It is the purpose of the portrayal that can make it either evil or good. There is a way of portraying evil passions that can make them attractive and exciting. But there is also a way of portraying evil passions that can show them in their true light, repulsive and abhorrent — witness the world of difference (for example) between, say, The Duel in the Sun and the Italian film on Maria Goretti (Cielo sulla Palude). Therefore the Cinema can well be a medium of goodness, even when it portrays evil". H. J. CARPENTER O.P., *The Cinema is the Highest Form of Art*, in: *Blackfriars*, XXXI, 1950, p. 263.

[14]) Het gaat hier uitsluitend om de voorstelling van strikte zonden tegen de kuisheid, zoals overspel, echtbreuk, en niet om de voorstelling van zaken, die wellicht een zonde tegen de kuisheid ten gevolge kunnen hebben, zoals b.v. de voorstelling van het naakt. Hierover wordt onder II gesproken.

omdat het effect van de kunstenaar dan vrijwillig uitgaat naar de voorgestelde zonde zelf (I-II. 74. 8, c.) [15].

b. Dit intens denken over de voorgestelde zonde van onkuisheid — hoewel zelf geen zonde — brengt de kunstenaar in *gevaar* tot zondigen, d.w.z. het schept voor hem de naaste gelegenheid, om vrijwillig genoegen te gaan scheppen in de voorgestelde zondige daad en dus zelf te zondigen. De kunstenaar mag zich gevolgelijk enkel in dit gevaar begeven, als hij daarvoor een opwegende reden heeft en — vanzelfsprekend — een goede bedoeling. De opwegende reden kan b.v. gelegen zijn in het grote culturele goed, dat het kunstwerk voor de mensheid kan betekenen, b.v. in de zin van geestverrijking of amusement. Deze opvoedende en ontspannende taak van de kunst moet immers gewaardeerd worden als een moreel en bijwijlen noodzakelijk goed. Zo mocht de speler van Alessandro Serenelli in „Cielo sulla Palude" (Maria Goretti) zich intens in deze rol inleven, om wille van de goede boodschap van de film aan de toeschouwers. Men kan de vraag stellen, of ook de lastig weerstreefbare scheppingsdrang van de kunstenaar voor hem geen opwegende reden kan zijn, om zich in het besproken gevaar te begeven: in dit geval zal de artistieke gegrepenheid van de kunstenaar het eventuele gevaar voor hem waarschijnlijk goeddeels desinfecteren. Overigens zal in zaken als deze de uiteindelijke beslissing steeds afhangen van de persoonlijke gevoeligheid van de kunstenaar voor de betrokken prikkels. Het gaat hier, als met ieder moreel feit: geval voor geval moet worden beoordeeld.

Het vormt na de bespreking van dit alles nog een pikante vraag, of de opgenoemde eisen ook om *aesthetische* redenen aan het kunstwerk kunnen worden gesteld. Tot dusver hebben wij de conditie van het kunstwerk vastgesteld uit het oogpunt der zedelijkheid, doch men kan, vooral ter wille van degenen die — ten onrechte — aan het geloof zijn normatieve kracht ook inzake de kunst ontzeggen, de vraag stellen, of dezelfde condities niet kunnen worden geformuleerd louter uit aesthetisch oogpunt reeds. Men kan m.a.w. de vraag stellen, of de kunstenaar, die de morele normen loslaat, nog wel schoonheid voortbrengt. Is zedelijke slechtheid aan een kunstwerk geen beletsel voor zijn schoonheid?

F. Olgiati haalt in dit verband de text van I. 39. 8, c. aan: „videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem", en meent dan, dat het woord „turpis" in zedelijke zin moet worden opgevat [16]. St. Thomas zou volgens deze interpretatie dus van mening zijn, dat een kunstwerk dat een voorstelling is van een zedelijk slecht ding, toch schoon kan zijn.

Het woord „turpis" betekent hier echter duidelijk, juist om de tegenstelling met „pulchra", niet „zedelijk slecht", maar „lelijk". St. Thomas' uitspraak is kennelijk gebaseerd op Aristoteles' gezegde uit *Poet.* 4, 3, waar

---

15) Deze conclusies gelden evenzeer ten aanzien van andere zonden: I-II. 74. 8, ad 5 over de moord.

16) F. Olgiati, *S. Tommaso e l'autonomia dell'arte*, in: *Riv. di Fil. neo-scol.* XXV, 1933, p. 450-457.

de wijsgeer zegt: „wat wij ongaarne zien, daarvan beschouwen wij de nauwkeurige afbeeldingen vol vreugde, zoals de vormen van de verachtste dieren en van krengen". Van zedelijke slechtheid is hier geen sprake.

Het lijkt ons integendeel, dat St. THOMAS de bovengestelde vraag in affirmatieve zin zou beantwoorden: zedelijke slechtheid sluit de schoonheid uit, want in dat geval gaan geproportioneerdheid en klaarheid (proportio et claritas) te loor (II-II. 145. 2, c.; II-II. 142. 4, c.) [17].

Zedelijke ongebondenheid ontneemt de zonde haar attractie. Het ferment van de zonde ligt voor een gedeelte juist in haar verboden-zijn, want de kracht van de zonde is de wet (*In Ep. ad Rom.* V, L. 6; *In I ad Cor.* XV, L. 9). Wie de wet opheft, ontrooft de zonde haar prikkeling: alles is geoorloofd, en daardoor is alles lusteloos en vervelend. Juist omdat de kunst een vorm van spel is, eist zij vaststaande, ook morele, regels. Wie de regels niet erkent, ontneemt zichzelf de gelegenheid, de inbreuk erop te vermelden als een boeiend feit. Godfried BOMANS heeft eens snedig opgemerkt, dat DOSTOJEWSKY zijn „Schuld en Boete" nooit had kunnen schrijven, als hij van mening was geweest, dat men zedelijk vrij is, een oude vrouw met een bijl de hersens in te slaan. Zijn aesthetische kracht dankt het werk voor een groot gedeelte juist aan het feit, dat dit zeer uitgesproken niet mag. De beschrijving van een zonde kan een meesterwerk worden, zoals FLAUBERT, MAURIAC en GREENE herhaaldelijk bewezen. Hoofdzaak is, dat de zonde geprojecteerd staat tegen een achtergrond die vast staat: de tien geboden of — bij ontkenning daarvan — het noodlot. Het kunstwerk dankt zijn spanning mede aan deze morele polariteit: het optornen tegen iets of het zich gewonnen geven aan iets. Zelfs de pornografie ontleent zijn prikkeling aan deze polariteit: aan het feit, dat de beschreven daad een zonde is, dus uitdrukkelijk verboden; — daarom is zij juist zo aantrekkelijk. De kunstenaars die menen, de kunst eerst de volle kans te geven door de morele teugels los te laten, brengen haar ipso facto om hals. Hun werken mogen met verbazingwekkende techniek zijn uitgevoerd, — de innerlijke en grootmenselijke spanning is hun vreemd. Wie hier de morele normen loslaat, geeft daarmee alles, ook zijn kunstwerk prijs aan de druilerige verveling van de onbeperkte geoorloofdheid. Hij valt — zo is eens geschreven — onder diegenen die de Openbaring onder de lauwen rekent. En hij zal worden uitgespuwd, hier op aarde door zijn lezers, en later door Hem die dit woord gesproken heeft.

II. De voorstelling van het bekoorlijke

Tot dusver hebben wij ons uitsluitend beziggehouden met de moraliteit van de artistieke scheppingsdaad, doch — gelijk gezegd — er zijn in het kunstproces twee activiteiten voorhanden: die van het scheppen en die van

---

[17]) „. . . . si la chose exprimée c'est le mal, par conséquent le désordre, par conséquent le laid, le fond de l'ouvrage est vicié, et il devint inesthétique dans la mesure de son immoralité". SERTILLANGES, *L'Art et la Morale*, ed. cit. p. 35.

het publiek maken van het werkstuk. Aan de zedelijke vereisten van deze tweede daad gaan wij thans aandacht besteden.

De kunstenaar heeft nl. ten aanzien van de publicatie van zijn werk niet alleen persoonlijke verantwoordelijkheid, doch ook sociale; want hier kan het element der *ergernis* in het spel komen. De kunstenaar kan, door zijn werk te publiceren, aanleiding geven aan anderen om tot zonde te komen; en dit is juist de begripsbepaling van de ergernis. Hij moet met dit element rekening houden; hij moet er zelfs mee rekening houden, als hij alleen de z.g. eenvoudige zielen zou ergeren, en de meer intellectuele of verstandelijke niet. Ook hier gaat de moraal boven de kunst (II-II. 43. 7).

De begripsbepaling van de ergernis houdt in, dat de kunstenaar in zijn werk bepaalde qualiteiten neerlegt, waardoor zijn lezers, toeschouwers of toehoorders tot zonde kunnen worden gebracht. Het gaat hier dus niet om de voorstelling van de zonde zelf, maar om de voorstelling van iets wat tot zonde aanleiding kan geven: wij noemen dit met een algemene naam „het bekoorlijke".

Dit „aanleiding geven tot zonde" moet men echter goed verstaan. Hieronder begrijpt St. THOMAS, dat het werk zodanig is, dat het „de ratione sui" opwekt tot zondigen (II-II. 43. 1, ad 4). Er wordt dus niet mee bedoeld, dat een kunstwerk hetwelk aan sommige toeschouwers wel eens een reden zou kunnen zijn om tot zonde te komen, daardoor niet gepubliceerd of tentoongesteld zou mogen worden; dit is alleen het geval, als het werk aan de *meerderheid* der beschouwers (ut in pluribus) *normaliter* ergernis kan geven. St. THOMAS formuleert het aldus: de kunstenaar geeft gelegenheid tot zondigen aan anderen, wanneer hij werken voortbrengt, die de mensen niet zonder zonde kunnen gebruiken (II-II. 169. 2, ad 4), of: wanneer de beschouwing van het werk de mensen ertoe *neigt,* het werk ook te gaan gebruiken, en dit laatste niet zonder zonde kan geschieden. Dergelijke kunsten zijn dus per accidens verboden (*In II Sent.* d. 39, q. 1, a. 2, ad 5). St. THOMAS geeft ter plaatse het voorbeeld van een kunstenaar die afgodsbeelden maakt (II-II. 169. 2, ad 4; II-II. 94. 1, c.). Wanneer de kunstenaar echter werken maakt, die de mensen goed en slecht kunnen gebruiken, b.v. zwaarden, pijlen en alles wat dient tot vrouwenopschik, dan is zijn kunstactiviteit niet per se slecht (II-II. 169. 2, ad 4).

Ten aanzien van deze mogelijkheid tot ergernis zal men bezwaarlijk concrete beginselen kunnen opstellen. Uitgezonderd dit: dat hier alles afhangt van de *omstandigheden.* Het „hoe, wie, waar, wanneer, in welk milieu, waarom" vervult hier een wezenlijke rol. Met name de aard van de mensen, voor wie men het werk publiek maakt, is hier beslissend. Wij komen hier straks nog even op terug.

Ofschoon niet uitsluitend, vallen onder het „bekoorlijke" vooral die elementen in het kunstwerk, die andere mensen kunnen brengen tot in- of uitwendige zonden van onkuisheid, d.w.z. die elementen, welke geregeld worden door de deugd van pudeur, en welke bestaan in de uiterlijke gedragingen, welke plegen op te wekken tot geslachtelijke omgang: kussen, blikken, aanrakingen e.d. (II-II. 151. 4, c.). Deze gedragingen zijn op zich

geen zonde, want ze kunnen evenzeer om eerbare redenen worden aangewend (II-II. 154. 4, c.). Doch juist omdat zij erop gericht zijn, de geslachtelijke omgang op te wekken en voor te bereiden, kunnen zij, voorgesteld in een kunstwerk, de toeschouwers, toehoorders of lezers aanleiding geven tot verkeerde genoegens. Men spreekt in geval van een in deze zin slecht kunstwerk gewoonlijk van een „zinnelijk" werk.

Ten aanzien van de geoorloofdheid ener voorstelling van deze gedragingen kan niet anders worden vastgesteld, dan dat deze geheel afhangt van de *omstandigheden,* met name van de normen betreffende welvoeglijkheid en openbare zeden, welke men in de betrokken plaats en op het betrokken tijdstip algemeen huldigt.

Voorop moet hierbij worden benadrukt, dat deze normen aan *verandering* onderhevig zijn. De ervaring leert, dat Christenen soms de neiging bezitten, deze normen als absoluut te beschouwen, en dit is niet alleen begrijpelijk, maar zelfs in een bepaald opzicht te waarderen. Wanneer de geest ten overstaan van het lichamelijke zijn vrijheid handhaven wil, heeft hij strijd te voeren, en het is zaak, in deze strijd van geen toegeven te weten. Doch men begaat soms de lakenswaardige vergissing te menen, dat meegaan met wat er in de gemeenschap inzake de openbare zedelijkheid verandert, gelijk staat met toegeven in die strijd. Integendeel kan het vasthouden aan gewoontenormen als waren het eeuwige en absolute maatstaven de superioriteit van de geest in zijn strijd niet minder in gevaar brengen.

Voorbeelden van de betrekkelijkheid dezer gewoonte-normen zijn er in overvloed:

In Augustus 1857 werd de dichter Charles BAUDELAIRE door de zesde Parijse strafkamer veroordeeld tot het weglaten van de gedichten Les Bijoux, Le Léthé, A celle qui est trop gaie, Lesbos, Femmes damnées en Les Métamorphoses du Vampire uit zijn bundel „Les Fleurs du Mal", wegens grove belediging van de publieke moraal en de goede zeden. In 1949 werd door enkele Franse lettrés tegen dit vonnis beroep aangetekend en het is toen vernietigd. Op dit ogenblik komt ons het oordeel van de rechter in 1857 bijna belachelijk voor.

Een half jaar vòòr BAUDELAIRE was ook FLAUBERT aangeklaagd wegens de publicatie van „Madame Bovary". Het libertinisme van het ancien régime werd in die dagen zeer geschuwd, althans in het openbaar, en men gedoogde uitsluitend een erotiek in een zacht romantisch waas. De eerste wereldoorlog bracht eerst het einde van het burgerlijke tijdvak en zijn publieke moraal, en sindsdien is de laatste vrijmoediger geworden.

Deze — met talloze te vermeerderen — voorbeelden wijzen er reeds op, dat er in deze publieke moraal een element van betrekkelijkheid, van gewoonte zit. Vermoedelijk is er ter wereld geen instituut met een zo rijke ervaring op dit gebied als de katholieke Kerk. In Afrika huldigt zij welvoeglijkheidsnormen, die in Nederland de ergernis zouden opwekken van iedereen. Op openbare pleinen te Rome treft men voorstellingen aan, die in de landen ten Noorden van de Alpen ongepast zouden worden genoemd.

In al deze gevallen — naar plaats en tijd verschillend — berust de uiteindelijke beslissing over de al of niet geoorloofdheid bij wat wij zouden kunnen noemen: de goede smaak. St. THOMAS zou spreken van de deugd van pudicitia, hetgeen niet pruderie of preutsheid betekent, doch nuchtere en sportieve pudeur of kiesheid.

Wat St. THOMAS met deze „goede smaak" bedoelt, wordt duidelijk uit enkele passages, waarin hij voorbeelden geeft, hoe deze kiesheid de kunstactiviteiten regelt. In het algemeen zegt hij, dat de ludieke activiteiten moeten zijn aangepast aan de persoon die ze stelt, aan tijd en plaats en aan de andere omstandigheden (II-II. 168. 2, c.). Een duidelijke toepassing van deze regel geeft hij bij de bespreking van de dans. De moraliteit van de dans — het dansspel, zegt hij — wordt op dezelfde manier bepaald als die van het spel. Op zich is ze niet verkeerd, anders zou er geen speciale deugd zijn om haar te regelen, nl. de eutrapelia; ze kan dus zelfs een verdienstelijke daad zijn, zo maar alle omstandigheden goed zijn. Dus: de dansende persoon moet geen clericus of religieus zijn — het past hun niet te dansen —, de tijd van dansen moet een tijd van vreugde zijn, b.v. om een bevrijding of om een bruiloft; de partner moet een eerzaam meisje zijn, en ook de zang moet netjes blijven. En er mogen geen al te (nimis! — St. THOMAS was geen doodbidder in deze zaken) — er mogen geen al te dartele sprongen worden gemaakt. En vooral: de wulpsheid moet niet geïntendeerd worden (*In Isaiam*, c. III). Ook van de toneelspelers wordt gevraagd, dat zij hun spel niet opvoeren over ongepaste zaken of op ongepaste tijden (II-II. 168. 3, ad 3).

De macht, uit te maken, of een bepaald kunstwerk „ut in pluribus" de mensen aanleiding zou kunnen geven tot zonde, komt volgens ARISTOTELES toe aan de staat. De magistraat moet ervoor zorgen, dat er geen afbeeldingen gemaakt worden — hetzij gebeeldhouwd, hetzij geschilderd —, welke dergelijke schandelijke handelingen voorstellen (behalve die van enkele goden voor wie de wet enkel spot over heeft). En vooral aan de jongelui moest bij de wet verboden worden, de komedie te bezoeken, voordat zij de leeftijd hebben bereikt waarop zij mogen worden toegelaten tot de openbare feestmalen en drinkgelagen (*Pol.* VII, 15, 8; ed. Firmin-Didot). Evenals de overheid der natie een verbod kan uitvaardigen tot verkoop van ongekeurd vlees om wille van de lichamelijke volksgezondheid, zo kan zij met gelijk recht zedenbedervende lectuur e.d. weren ten nutte van de geestelijke gezondheid der natie.

Gewoonlijk wordt de kunst-moraalverhouding, voorzover zij het „bekoorlijke" betreft, uitvoerig besproken inzake *de voorstelling van het naakt* [18]. St. THOMAS heeft hierover niet gesproken. Wel erkent hij uitdrukkelijk de schoonheid van het menselijk lichaam, welke bestaat in de geproportio-

---

[18]) Men kan zich afvragen, of veel vormen van hypermoderne muziek in dezen niet meer aanleiding kunnen geven tot zonde dan de voorstelling van een naakt in schilderkunst en sculptuur. Gegeven de grote invloed welke juist de muziek in de aristotelisch-thomistische gedachtengang op de affecten en het karakter van de mens uitoefent (vgl. ARISTOTELES'

neerdheid der ledematen tezamen met de vereiste schone kleur (*In Ps.* 44, 2; II-II. 145. 2, c.).

Wanneer wij over de moraliteit der naaktvoorstellingen willen spreken, moeten wij van dit gegeven uitgaan: het menselijk lichaam is op zichzelf een der schoonste scheppingen Gods (I. 91. 3, c.). Naar zijn uiterlijke verschijningsvorm is het dat ook na de eerste zonde gebleven, want aan de physieke schoonheid van het menselijk lichaam heeft de zonde niets veranderd [19]). Doch de zonde heeft de rebellie van het vlees tegen de geest veroorzaakt, en daarom staat er geschreven dat de eerste mens na de zonde het bewustzijn van zijn naaktheid als beschamend ervoer (II-II. 164. 2, c.). En omdat de vleselijke opstandigheid tegen de geest vooral tot uiting komt in de lichaamsdelen welke voor de geslachtsgemeenschap dienen, daarom werden deze delen na de zonde als schaamtevol ervaren. Om deze reden heeft God den mens klederen gegeven: niet alleen omdat hij sinds de zonde kwetsbaar was voor de weersgesteltenissen als barre kou of hitte — vóór de zonde kon de mens door niets buiten hem gedeerd worden (I. 97. 2, ad 4) —, maar ook om de schaamte te bedekken van die ledematen, welke vóór de zonde de mens niet tot blozen (confusio) konden bregen (II-II. 164. 2, ad 8). Deze ledematen heten dus oneerbaar, niet vanwege de schande ener zonde die zij zouden hebben bedreven, maar wegens hun opstandigheid tegen de geest als gevolg van de erfzonde (*In Ep. I ad Cor.* XII, L. 3). Dààrom schaamt de mens zich over de geslachtsdaad en alles wat daarvan teken is (II-II. 151. 4, c. en ad 3). Sinds de zondeval heet daarom het naakte mensenlichaam „erotisch", in deze zin: dat het uit zichzelf verband zegt tot de geslachtsdaad [20]).

De artistieke voorstelling van het naakt moet vanuit de hier beschreven dualiteit worden beoordeeld: het naakte mensenlichaam is als zodanig zeer schoon, — en het is sinds de zondeval een reden tot schaamte, omdat het sindsdien verband zegt tot de geslachtsdaad.

Om reden van de bijzondere schoonheid van het menselijk lichaam leent dit zich bij uitstek tot het verbeelden of „incorporeren" van een algemeen en subliem idee. Het idee van bevrijding is door vele na-oorlogse kunstenaars terecht „belichaamd" juist in een naaktfiguur. Geen stijl gebruikte

---

Politic, lib. 8; St. THOMAS, *Commentaar op Ps. 32*), lijkt de mogelijkheid tot ergernis bij haar heel wat ernstiger dan bij die schilderijen of beelden, die men vaak zo geredelijk als ergerniswekkend laakt en verwijdert. Aan de moraliteit van de muziek wordt hier wellicht te weinig gedacht.

[19]) A. D. SERTILLANGES, *Art et apologétique,* Paris, Bloud, 1909, p. 14. Over de schoonheid van het menselijk lichaam, zie S. AUGUSTINUS, *De Civ. Dei,* XXII, 24, n. 4 (*P. L.* t. 41, col. 790/791); ibid. XI, 22 (*P. L.* t. 41, col. 335/336); *De Genesi ad litteram* III, 24, n. 37 (*P. L.* 34, col. 295/296); *Confess.* IV, 12, n. 18 (*P. L.* t. 32, col. 700) en X, 34, n. 53 (Ib. col. 801).

[20]) „Niet de naaktfiguur op zich is onzedelijk in de kunst, evenmin als het naakte lichaam op zich onzedelijk is in het leven. Zedelijk of onzedelijk is dat, wat de mens ervan maakt, de manier, waarop hij het voorstelt en beschouwt. Het ligt dus aan hem, of de kunst, volgens een diepzinnig woord van Michelangelo, de gezonde geest ten hemel opvoert of neertrekt naar de zinnen". X. VON HORNSTEIN/A. FALLER, *Gaaf geslachtsleven.* Ned. bew. van L. H. CORNELISSEN O.P. en A. C. M. LIPS, Roermond, Romen, 1952, p. 42.

vermoedelijk het mensenlichaam zo soepel, zo veerkrachtig en zo overtuigend als uitdrukkingsmiddel voor geestelijke ideeën en bovenzinnelijke ervaringen als de Italiaanse renaissance en de Italiaanse barok. Het naakte lichaam is voor de Grieken, de Pompejanen, de kunstenaars van Renaissance, Barok en Klassicisme het natuurlijkste instrument en voertuig der schoonheid, dat men zich denken kon: men wist de oude goden niet beter voor te stellen dan in de gestalte van een volmaakte mens.

Dit artistiek getuigenis van het mensenlichaam als „belichaming" van een idee of van een ideaal is o.i. niets anders dan wat ARISTOTELES de sublimering, de idealisering van de natuur door de kunst noemde.

Het naakte mensenlichaam in de kunst wordt juist als incorporatie van een algemeen idee een *sublimering* van het naakte mensenlichaam in de realiteit. Dit wil niet zeggen, dat de erotiek verloren gaat, want het naakt is, òòk als voorgesteld in de kunst, zonder erotiek ondenkbaar. Doch erotiek zegt nog geen immoraliteit. Het naakt is eerst immoreel, wanneer het van erotisch wordt tot obsceen, d.w.z. wanneer het wordt voorgesteld in zijn verband met het geslachtsleven en *om* zijn vermogen tot het opwekken van i.c. ongeregeld vleselijk genot. Het is mogelijk, dat een naakt ook in de voorstelling obsceen wordt; doch men kan de vraag stellen, of het waarachtige kunstvermogen door de incorporatie van een algemeen idee deze mogelijkheid niet desinfecteert; of de waarachtige kunstenaar zijn naaktmotief door middel van de gedachte die hij erin belichaamt, niet sublimeert; of hij de beschamendheid en het gevaar van zijn naaktvoorstelling niet ontsmet door de idee: de psyche, de satyre, het ideaal. Het zijn vragen, die wij hier stellen; doch wij doen dit in de overtuiging, dat in deze materie meer distincties moeten worden gemaakt dan wellicht op het eerste gezicht zou schijnen. Het is waar, dat de leuze „l'art pour l'art" tot op de huidige dag vaak uitsluitend gehanteerd wordt om excessen in de artistieke naaktvoorstellingen mogelijk te maken en eigen lubriciteit langs deze weg uit te vieren. Doch van de andere kant staan twintig eeuwen kunstgeschiedenis er ons borg voor, dat de schoonheid van de menselijke gestalte in al haar kuisheid kan worden voorgesteld, en dat deze gestalte op sublieme wijze een verheven idee tot uitdrukking kan brengen, kan „belichamen". Doch beslissingen op deze punten te nemen, is niet de taak der moraaltheologie, doch van de deugd van prudentie. Wat de eenvoudigen op dit punt kan ergeren, zou de meer begaafden — doorgaans tevens de meest behoeftigen — wellicht eerst kunnen boeien en vervoeren. En wat de zuidelijke volken aanvaarden, kan voor de inwoners der lage landen nog wel beschamend zijn. Maar met een centimeter en een beeldenstorm in de musea en langs de openbare pleinen is dit delicate en somtijds tè lichtvaardig in afwijzende zin opgeloste probleem in geen geval uit de wereld geholpen.

III. De voorstelling van het heilige

Het is een gevaarlijke vergissing te menen, dat het kunst-moraalprobleem zich — voorzover de ergernis betreffend — vrijwel uitsluitend betrekt op de zonden, die het zesde gebod raken. Het zesde gebod is niet zonder reden

het zesde geworden, want er zijn dringender geboden. Wij denken hier met name aan het eerste en het tweede. De voorstelling van God en het heilige dient evenzeer geregeld te worden door de moraliteit als die van het menselijk driftenleven. De gestalten van God en de Heiligen moeten, ook in de kunst, met de verschuldigde eerbiedigheid en waarachtigheid worden omgeven. Voorstellingen die aan deze eerbied of aan deze waarheid tekort doen, zijn moreel onaanvaardbaar.

Het is gedefiniëerde leer, dat de artistieke voorstellingen van God en de Heiligen gepast en nuttig zijn (Conc. Nicaenum II, 787, Definitio de sacris imaginibus et traditione; *Denz.* 302 en 304). Zij richten de gelovigen op tot herinnering aan en verlangen naar die gestorven heiligen, tot eerbewijzen en liefde (Ib. *Denz.* 302; Conc. Trid. Sess. XXV; *Denz.* 986), door hun voorbeelden voor ogen te stellen en hen op te wekken tot navolging dier heiligen. En bovendien onderrichten en bevestigen zij het volk door het de geloofswaarheden in herinnering te brengen en voor te stellen (Conc. Trid. Sess. XXV; *Denz.* 987).

De taak van de gewijde kunst is dus tweevoudig: leerstellig, inzover zij de geloofswaarheden aan de toeschouwers tot uitdrukking brengt en verkondigt; en moraliserend, inzover zij de toeschouwers moet oprichten tot godsvrucht, liefde en verering.

Dezelfde punten komen ter sprake in de theologie van St. THOMAS. De zintuigelijke voorstellingen van het heilige zijn noodzakelijk, omdat de gedachte aan de spirituele wereld gemakkelijk verloren gaat, wanneer zij niet als het ware wordt vastgebonden aan zintuigelijke voorstellingen (II-II. 49. 1, c.). Deze voorstellingen zijn er dan ook op gericht, de aandacht van de beschouwer te voeren naar de voorgestelde heilige persoon of zaak (II-II. 81. 3, ad 3). Door deze voorstellingen moet in de geesten der mensen het geloof worden bekrachtigd inzake de heerlijkheid van engelen en heiligen (II-II. 94. 2, ad 1). En ook de gewijde zang dient om de gemoederen der mensen te richten naar God en op te wekken tot devotie (II-II. 91. 2, c.).

Ook bij St. THOMAS is de gewijde kunst dus niet onopzettelijk, zoals de schone kunst dit in het algemeen kan zijn. Zij is altoos enigszins tendentieus, want de gewijde kunstenaar is krachtens zichzelf geloofsverkondiger en moralist tevens. De gedachten over God en het heilige, die hij in zijn werk tot uitdrukking brengt, zullen gemoed en verstand van de toeschouwer waarschijnlijk zelfs gereder raken dan een diepzinnige predikatie, om de eenvoudige reden, dat zij directer en vollediger de fantasie betrekken. Zijn werk zal bovendien den volke een idee en een fantasiebeeld van God, van een heilige-in-het-algemeen en van de heiligheid bijbrengen, dat de populaire godsvrucht en eredienst niet alleen sterk zal beïnvloeden, maar er zelfs op gericht moet zijn, deze godsvrucht naar de eisen op te wekken. Om deze beide redenen valt zijn kunstactiviteit onder de zeggingsmacht van de Kerk en van de moraal [21]).

---

[21]) *Codex Iuris Canonici*, can. 1399, 12°; Anselm STOLZ O.S.B., *Theologisches zu Dreifaltigkeitsbildern*, in: *Bened. Monatschr.* XV, 1933, p. 322.

De moraal beheerst dus de gewijde kunstactiviteit in tweevoudig opzicht:
— op de eerste plaats zal het gewijde kunstwerk in staat moeten zijn, de eerbied en de devotie der toeschouwers of toehoorders op te richten naar wat boven deze aarde is;
— en op de tweede plaats zal de gewijde kunstenaar rekening moeten houden met het feit, dat hij als zodanig optreedt als getuige van het geloof der Kerk voor de andersdenkenden niet alleen, maar ook als verkondiger van dit geloof voor de geloofsgenoten zelf; m.a.w. zijn voorstelling zal geregeld moeten worden door de orthodoxie en de geloofswaarachtigheid omtrent het voorgestelde.

Wat nu het eerste betreft, moet worden gezegd, dat vermoedelijk op geen ander terrein subjectieve factoren zo veel gewicht in de schaal leggen als hier. De weeë sensualiteit van veel gedachtenisplaatjes en gewone fabrieks-afbeeldingen van heiligen vervoert talloze geloofsgenoten tot waarachtige en eerlijke godsvrucht, en geeft anderen — vaak de meer begaafden — op onmiskenbare wijze aanstoot. De heiligdommen in Rome zijn doorgaans versierd op een wijze, die men in de Noordelijke landen nauwelijks zou dulden. De kunstenaar zal hier rekening hebben te houden vooral met de plaats en het milieu, waarvoor hij zijn werk denkt te bestemmen: de plaatsing in het kerkgebouw b.v. zal hem bijzonder delicate plichten opleggen. Want geenszins is alle religieuze of gewijde kunst ook kerkelijke kunst, noch behoeft zij dat te zijn. Voorzover zij het heilige uitdrukt, is zij nog niet zonder meer geschikt om een in de grond liturgische functie in het kerkgebouw te vervullen; want de kerkelijke kunst is krachtens haar aard liturgisch [22]). Zelfs als zij dat zou kunnen voor enkelingen met een aesthetisch besef, dan toch zou de Kerk nog altijd denken aan de grote menigte, die aan de nodige ontvankelijkheid nog niet toe is.

Meer definitieve aantekeningen kan men daarom plaatsen bij de tweede eis, die de moraal aan de religieuze kunst zal stellen: het feit, dat de gewijde kunstenaar als geloofsverkondiger gebonden is aan de orthodoxie en de traditie omtrent het geloof van de Kerk [23]). Weliswaar is het werkelijkheidsgehalte in de artistieke voorstelling van het heilige niet de eerste morele eis van het gewijde kunstwerk, omdat niet de afbeelding zelf, maar de afgebeelde persoon wordt vereerd, doch dit neemt niet weg, dat de gegeven voorstelling de verbeelding en daarmee de overtuiging der gelovigen beïnvloedt. De gewijde kunst is de beeldspraak der Kerk. Zij zal uit moreel oogpunt niet alleen eerbiedig, maar ook waar moeten zijn [24]).

Dit principe is in de gewijde kunstactiviteit van groot belang. Het zal ons verhinderen, ter wille van het bedwelmend schoon de vrijbuiters in

---

22) Pius PP. XII, Litterae Encyclicae *Mediator Dei:* De Sacra Liturgia. *A. A. S.* XXXIX, 1947, p. 590/591, vooral: „....ingenuae artes tum reapse ad religionem conformantur, cum ‚quasi ancillae nobilissimae divino cultui inserviant' " (p. 591).

23) Ibid. Enc. *Mediator Dei, A. A. S.*, p. 588; Stolz, l. c. p. 323.

24) „Het allervoornaamste is voorlopig, de onzedelijkheid te beseffen van een voorstellingswijze, die zonder de preutsheid in enig opzicht te kwetsen, de waarheid verminkt". Anton van Duinkerken, *Begrip van Rome*, Bussum, Brand, 1948. p. 38.

het heilige om te dopen tot verkondigers van de waarheid, of een ketterij voorbij te zien en — erger — te dulden terwille van een allitteratie of een coloriet: want de dwaling wordt door geen vervoering ooit ontsmet. Maar van de andere kant behoeft de populaire vervoering geenszins waarmerk te zijn van orthodoxie, en zal hetzelfde princiep ons met gelijke kracht moeten behoeden voor het misverstand, dat suikerzoete gemoedsaandoeningen de functie van het zout der aarde zouden kunnen overnemen, alsof de waarheid in de weergave van het heilige reeds bereikt ware, indien de voorstelling niet-ketters is. Voor de waarachtigheid der religieuze kunst is meer vereist, dan wat het kleurloze panopticum der heiligen-in-alle-maten vermag op te brengen. Men zou hierbij de ernstige vraag kunnen stellen, of de fabrikanten dezer religieuze Kitsch niet werken ten nadele van de heiligheidsidee en de heiligheidsorthodoxie der geloofsgenoten, die hun afbeeldingen in de kerk of elders zullen ondergaan, ten nadele ook van de geloofspropaganda, die deze voorstellingen als getuigen van een geestelijk wereldconcept krachtens zichzelf op andersdenkenden en ongelovigen uitwerken. Voor de gelovige is de heilige altoos een beminnenswaardig en verrukkend mens, en men zou zich kunnen afvragen, of de hier bedoelde voorstellingen de toeschouwers niet een idee van de heiligheid in het algemeen bijbrengen, dat op zijn minst genomen niet aantrekkelijk meer is, en of dit bij zaken als deze niet reeds bedenkelijk wordt.

De religieuze kunst moet het vraagstuk aandurven, de actuele uitingsmiddelen van de profane kunsten te gebruiken voor het weergeven van religieuze ontroering. De moraliteit eist, dat deze weergave waarachtig zij; en daarmee sluit zij niet alleen uit, dat het kunstwerk ketters, maar ook dat het zinledig is. Het ware concept van het heilige is zò oneindig superieur, het apostolaat van de ware gewijde kunstvoorstelling zò geredelijk en indringend getuigend en overrompelend, dat het laatste bijna nòg verraderlijker is dan het eerste. Want het werkt zijn invloed vrijwel zonder opgemerkt te worden: bedektelijk, onderaards, en op den langen duur.

Hiermee lijken ons de wezenlijke punten inzake de kunst-moraalverhouding vluchtig aangeraakt. Wij willen hier alleen nog één conclusie trekken ten aanzien van een vraagstuk dat veelal vergeten wordt: dat van de moraliteit der critiek. Het is van het hoogste belang, hierbij vast te stellen, dat de critiek, met name die op moreel slechte romans en andere kunstwerken, zelf zeer sterk rekening moet houden met het element der ergernis. De criticus dient er rekening mee te houden, dat hij door zijn critiek — hoe afwijzend deze ook moge zijn — publiciteit geeft aan een slecht werk, daarmee — hoe volkomen ongewild ook — enigszins reclame maakt voor dit werk, en aanleiding geeft, dat vele, misschien reeds laagstaande mensen het werk ter hand nemen of gaan beschouwen. Het kwaad is in feite een attractie, — wij hebben hieruit boven conclusies getrokken ten aanzien van de moraliteit van de kunstschepping; gelijke conclusies gelden enigszins voor de activiteit van de criticus. Wanneer hij het kwaad in een kunstwerk signaleert, signaleert hij een attractie, nolens volens. Hij

moet er zich daarom scherp van bewust zijn, voor zijn procedure een opwegende reden nodig te hebben, die zijn handelwijze rechtvaardigt. Het vooruitzien der waarschijnlijkheid, dat het goede effect van de critiek de overhand zal hebben op het kwade — de publiciteit voor een slecht werk —, zal hier uiteindelijk de beslissende factor moeten zijn.

Nijmegen A. J. NIEUWENHUIS

SOMMAIRE

Les rapports entre l'art et la morale chez St. Thomas d'Aquin comptent sur les principes suivants :

L'artiste est un être double : il a deux buts (la fin dernière et un but plus proche, l'oeuvre d'art), et par conséquent il y a en lui : deux tendances, deux bontés, deux règles et deux péchés.

a. Deux tendances : celle vers la fin dernière (vers la perfection de l'homme lui-même, rectifiée par la vertu morale), et celle vers le but de l'art (la perfection de l'oeuvre, rectifiée par l'art lui-même).

b. Deux bontés. Le bien moral, c'est la bonté de l'artiste en tant qu'homme (la bonté de sa volonté) ; le bien d'art, c'est la bonté de l'artiste comme tel (la bonté de l'oeuvre). La volonté se tient formellement hors de l'art ; elle s'occupe uniquement de l'usage (la réalisation) de l'art, qui pour cela doit être ordonné par la vertu morale (la justice, la magnificence, l'eutrapelia).

c. Deux règles. La règle de l'art, c'est l'art lui-même, car l'art „tendit in aliquid rectum *extra* se faciendum", c'-est-à-dire : un oeuvre qui est conforme à l'art lui-même. La règle morale est juste, „secundum quod ea quae *in* appetitu sunt, ordinata sunt".

d. Deux péchés. Un acte est un péché d'art, quand l'oeuvre n'est pas conforme à l'art ; soit par une faute de la volonté de l'artiste, soit par des fautes de la matière ou des instruments (la technique).

La deuxième partie donne les applications de ces principes à la représentation du mal et du péché ; à la représentation des choses séduisantes (ce qui n'est pas péché, mais peut être occasion de péché) ; à la représentation des choses saintes :

a. Le péché doit être représenté comme péché, pas comme permis ou tolérable ; il peut être représenté en tant qu'attachant, pas comme digne d'être imité.

b. La bonté d'une représentation des choses séduisantes dépend entièrement des circonstances et de la morale publique ; et celles-ci sont différentes par lieu et temps.

c. La représentation des choses saintes est liée à la morale non seulement en tant qu'elle doit conduire à la dévotion, mais encore en tant qu'elle se doit conformer à la véracité de la foi ; et pour cela le Kitsch religieux doit être considéré comme un mal moral.

WIJSGERIGE METHODE OF PROPAEDEUSE TOT WIJSBEGEERTE?

Kritische studie over het werk van Prof. Dr. S. Strasser:
„Het zielsbegrip in de metaphysische en in de empirische Psychologie"

Reeds vroeger hebben wij bij een boekbespreking van dit werk [1]) op de belangrijkheid ervan gewezen [2]) en tevens de toezegging gedaan, om er in een meer uitvoerige studie op te zullen terugkomen. De vervulling van deze belofte vormen de hier voorliggende bladzijden.

Ons artikel is uitdrukkelijk bedoeld als een kritische studie, maar men zou het verkeerd begrijpen, wilde men uit onze afwijzing van meerdere stellingen de conclusie trekken, dat wij het boek als mislukt beschouwden. Integendeel: reeds thans, bij de aanvang van onze kritiek, willen wij niet nalaten onze grote bewondering uit te spreken voor de prestatie welke de schrijver hiermede geleverd heeft. Dit boek is knap, uitermate knap van opzet en uitwerking!

In scherpe penetratie wordt de grondgedachte van de eerste tot de laatste bladzijde ononderbroken voortgezet, en reeds zeer spoedig krijgt men de indruk, die verderop tot een overtuiging uitgroeit, dat hier een serieus denker aan het woord is, die zich niet tevreden wil stellen met schijnoplossingen of vage algemeenheden. Het is een van die zeldzame werken, als uit één steen gesneden, die men in hun geheel moet aanvaarden of verwerpen, — terwijl zelfs een afwijzen geen onterend brandmerk genoemd mag worden.

Deze eigenschappen zijn het nu juist, die het boek zo geschikt maken om te pogen een probleem te ontwarren, waarvoor zich de wijsgeer heden ten dage steeds dwingender geplaatst ziet en dat eigenlijk nog geen oplossing gevonden heeft, — het probleem namelijk van de *verhouding der Phaenomenologie tot de Wijsbegeerte.*

Tè veel denkers ontmoet men tegenwoordig, die zodanig betoverd schijnen door de Phaenomenologie, dat zij haar methodiek als alleenzaligmakend beschouwen voor de Wijsbegeerte, maar die tevens niet in staat blijken te verantwoorden, waarin nu het karakteristieke van deze geesteshouding gelegen is, of zelfs maar kritisch te zoeken naar de logische houdbaarheid van hun wijsgerige conclusies. Vaak stelt men zich tevreden, — ook in campo scholastico, — met een min of meer blinde overgave aan het levensnabije, het onmiddellijke en concrete dat ongetwijfeld door de phaenomenologie gesuggereerd wordt en ten dele ook bereikt, — en plaatst dan deze

---

1) *Leuvense Bibliotheek voor Philosophie*, No. 4. Leuven-Nijmegen, 1950, XIII 222 blz.
2) cf. *Bijdragen Ned. Jez.* XII (1951), blz. 201.

eigenschappen scherp tegenover de abstracte denkwijze der scholastiek, die dan maar al te dikwijls aan het kortste eind moet trekken.

Dan doet het beslist weldadig aan, in STRASSER een denker te ontmoeten die klare wijn schenkt: grondig op de hoogte van de phaenomenologie, ze zelf actief op een zeer persoonlijke wijze beoefenend en de resultaten van zijn onderzoek uitdrukkend in een heldere taal.

Ons oordeel wordt bovendien aanzienlijk vergemakkelijkt, doordat de wijsgerige ondergrond, welke altijd de phaenomenologische analyses en reducties draagt, maar die meestal slechts met veel inspanning uit het gehele betoog kan worden losgemaakt, bij STRASSER niet alleen duidelijk geformuleerd staat, maar bovendien uitgesproken thomistisch is. Dit zeer bekende en evenwichtig uitgebouwde denksysteem beheerst niet alleen zijn phaenomenologische arbeid, maar wordt door de schrijver uitdrukkelijk voorgesteld als aantoonbaar door middel van zijn phaenomenologische methode zelf. Wij behoeven dus slechts de ontwikkeling der gedachten op de voet te volgen om vast te kunnen stellen, of de schrijver in deze opzet ook werkelijk geslaagd is: is zijn phaenomenologische methode wijsgerig, of is zij wellicht alleen een methode, een weg, die *naar* de wijsbegeerte voert?

Men zou zich echter vergissen als men meende, dat de primaire bedoeling van dit boek hiermede zou zijn aangegeven. Deze is inderdaad een enigszins andere. Want STRASSER wil allereerst onderzoeken, of het voorwerp der wijsgerige en empirische psychologie, de *ziel* namelijk, in beide wetenschappen hetzelfde is of niet. En zijn hoofdstelling luidt nu, dat beide wetenschappen wel hetzelfde woord gebruiken, maar dat dit woord niet gedekt wordt door hetzelfde begrip. Zodoende hoopt de schrijver een deel te hebben weggenomen van de verwarring, die er sinds de geleidelijke afscheiding der empirische psychologie uit de vroegere „Psychologie" ontstaan was.

Dit onderwerp is op zichzelf belangrijk genoeg, maar heeft in deze studie niet onze onmiddellijke aandacht. Want wat ons hier allereerst interesseert, is het feit, dat STRASSER dit probleem wil oplossen op *phaenomenologische wijze*. En dan staan wij nog niet eens stil bij zijn weergave en beoordeling der verschillende oplossingen, maar enkel en alleen bij het feit, dat in dit werk het *wijsgerig zielsbegrip* uit de phaenomenologische analyse en reductie op wetenschappelijk verantwoorde wijze ontwikkeld wil worden. Dit laatste alleen willen wij aan een kritisch onderzoek onderwerpen.

Komt STRASSER werkelijk op phaenomenologische wijze tot een begrip, dat met het traditionele, thomistische zielsbegrip identiek is? Zo ja, dan is tevens aangetoond, dat zijn methode een *wijsgerige* is; — zo niet, dan blijft de vraag: waar zit de fout? In een onjuiste toepassing van die methode? — in een foutieve interpretatie van het thomisme? — of in de methode zelf?

Onze conclusie zal luiden: het begrip waartoe STRASSER in feite komt, is niet het thomistische zielsbegrip, — en de fout zit, behalve in de interpretatie van het thomisme, tevens in de methode als zodanig.

Deze formulering bepaalt te gelijk de indeling van onze studie: na een korte karakteristiek van de methode (I), gaan wij haar toepassing na van begrip tot begrip, totdat wij stoten op datgene, wat als wijsgerig zielsbegrip

wordt voorgesteld (II). Daarna zullen wij aantonen, dat deze stelling niet houdbaar is (III), om tenslotte de methode zelf te analyseren en te laten zien, hoe deze krachtens haar eigen aard tot een foutieve conclusie leiden moest (IV).

I. Korte karakteristiek van de methode

In het voorwoord geeft STRASSER zelf een korte verantwoording van zijn methode. Zoals iedere phaenomenoloog is hij afkerig van een abstract, als het ware opgedrongen uitgangspunt, en wil aanvangen met het concrete, het onmiddellijk gegevene, om dan te trachten met behulp van onze voor-predicatieve vertrouwdheid met het Zijn en met bepaalde zijns-wijzen tot een „Wesensschau" der dingen te komen.

Eerst worden echter nog enige belangrijke restricties gemaakt. Want een phaenomenologie als *wetenschap* wijst hij resoluut af. Deze schakelt immers alles uit wat niet immanent is aan het bewustzijn en houdt zich alleen bezig met de „cogitata qua cogitata", om door de z.g. *psychologisch-phaenomenologische* reductie het rijk der bewustzijnsverschijnselen te zuiveren van alle „transzendente Setzungen" en aldus te komen tot het schouwen van de Eidos [3]).

Phaenomenologie als *zijnsmetaphysica* wordt echter eveneens afgewezen. Hieronder verstaat STRASSER een phaenomenologie, die door de z.g. *transcendentaal-phaenomenologische* reductie het psychologische Ik wil overstijgen, en zo denkt te komen tot de beschouwing van het transcendentale Ik, een soort „Weltgrund", ontologisch aan de „wereld" voorafgaande. Op wijsgerige gronden wijst STRASSER deze idealistische denkrichting af, om zich tenslotte uit te spreken voor een *Phaenomenologie als methode der Zijnsmetaphysica.*

Volgens deze methode verplaatst de phaenomenoloog zich in het concrete betrokken-zijn op-, en het openstaan voor een zinvol geheel van personen, levende wezens en dingen, waardoor onze bestaanswijze als Ik-in-de-wereld gekenmerkt wordt. De natuurlijke rangorde van evidenties, die aldus beschrijvend, schiftend en redenerend ontdekt worden, maken het mogelijk dóór te dringen van de onmiddellijk gegeven klaarblijkelijkheden naar de meer afgeleide en abstracte. Onze meest oorspronkelijke evidenties berusten immers op ervaring, d.w.z. op onze connaturele vertrouwdheid met het Zijn en met bepaalde zijnswijzen, en maken het mogelijk om het z.g. materieel-apriori te onderzoeken der verschillende zijnssferen. Materieel-apriori zijn die oordelen, welke men niet kan ontkennen zonder zich als existerend Ik in actu exercito tegen te spreken [4]).

Welnu: het probleem waarover STRASSER's boek handelt is zeer geschikt voor deze laatste methode, — want dank zij de hierboven genoemde „ervaring" weet de mens spontaan wat „levend-zijn", „bezield-zijn", „Ik-zijn", „geest-zijn" enz., betekent. Door terugbrenging van de verschijnselen tot deze oerevidenties heeft hij de zekerheid, de juiste weg te bewandelen en kan hij tevens datgene verantwoorden wat hij zal ontdekken als liggende

---

[3]) cf. o.c. VI. [4]) o.c. VII.

„achter" die verschijnselen. Op deze wijze wil STRASSER een „realistisch georiënteerde metaphysica" over de mens (wijsgerige Psychologie), althans wat betreft haar hoofdstellingen, zowel voortzetten als bevestigen [5]).

II. Toepassing van deze methode: de ontwikkeling der begrippen

In het eerste deel van dit boek [6]) wordt een uitvoerige kritiek gegeven op enkele der voornaamste pogingen om het zielsbegrip der empirische en wijsgerige psychologie te determineren. Hoe interessant ook, kunnen wij bij dit negatieve gedeelte niet lang stilstaan, daar onze aandacht gericht is op de wijze, waarop STRASSER het wijsgerige zielsbegrip ontwikkelt. Wat evenwel voor ons onderwerp van belang is in dit eerste deel, kan aldus kort worden samengevat: de wijsgerige ziel is in ieder geval geen „Erlebnisträger" van diverse bewustzijnstoestanden, daar dit niet overeenkomt met datgene, wat de wijsbegeerte als „anima" definieert: „dat existentieel beginsel dat mij als lichamelijk wezen doet bestaan" [7]), terwijl een analyse der verschijnselen al evenzeer aantoont dat de zaak aldus veel te simpel wordt voorgesteld.

Van groter belang voor ons doel zijn de *„Kanttekeningen bij het moderne denken over het geestelijk Ik"* [8]). Want daarin openbaart zich de grondintuïtie van STRASSER, waarop heel zijn betoog steunt. Deze grondintuïtie behelst de *onherleidbaarheid van subject en object.* In een kritiek op het *cogito* van CARTESIUS wordt namelijk aan deze wijsgeer verweten, dat hij juist daarmede geen rekening heeft gehouden. „Une chose qui pense" en „une chose pensée" kunnen volgens STRASSER onmogelijk eenzelfde werkelijkheid wezen, nog afgezien van het feit, dat de ziel hier wordt opgevat als een „ding":

> „Ben ik de geest die mediteert of ben ik de geest waarover ik mediteer? Wiens bestaan wordt eigenlijk als absoluut zeker aangenomen: dat van het Subject-Ik?.... Maar waarin bestaat, philosophisch gesproken, het absolute verschil tussen het object-Ik en andere objecten, wanneer dit object-Ik niet samenvalt met het Ik van het absoluut uitgangspunt?" [9])

Hiermede is eigenlijk het gehele probleem van Subject en Object scherp gesteld. Subject en Object zijn tot elkander onherleidbaar, — zij heffen elkander op:

> „Men antwoorde op deze moeilijkheid niet met de goedkope formule, dat er in dit geval identiteit van subject en object bestaat. Indien twee werkelijkheden identiek zijn, dan betekent dat dat ze zonder meer coïnciderem, dat ze geen twee werkelijkheden zijn en dat geen redelijk wezen aanleiding vindt ze in een waar oordeel als tweeheid te affirmeren." [10])

Met andere woorden: dan zijn ze noch Subject, noch Object, en dus klaarblijkelijk *niets.*

---

5) o.c. IX. 6) o.c. 1-68. 7) o.c. 18. 8) o.c. 23-50. 9) o.c. 25.
10) o.c. 26. Deze uitspraak gaat wel wat ál te gemakkelijk aan het typisch hegeliaanse denken voorbij!

In de hieropvolgende polemiek met LOCKE wordt deze aporie zo mogelijk nog scherper geformuleerd:

> „Het bewustzijn dat ik ben, is dus tevens het bewustzijn dat ik beschouw, dat ik onderzoek, dat ik beoordeel. Als psycholoog ben ik in psychisch opzicht actief en het voorwerp van al mijn activiteiten is mijn eigen psyche. Als zielkundige zou ik mijn ziel willen kennen, maar datgene in mij wat mijn ziel tracht te kennen, dat is blijkbaar mijn de ziel niet kennende ziel." [11])

Van de andere kant verwijt STRASSER aan SCHELER en RICKERT, dat zij in hun uitlegpoging de *eenheid* van de mens stukmaken, en aan HUSSERL, dat hij alles reduceert tot het transcendentale Ik, dat niet meer een mens onder de mensen is, maar slechts de „Geltungsgrund aller objectiven Phänomene", zodat ook hier tenslotte de specifieke eenheid van de mens verloren gaat.

Deze korte aanduidingen zijn voldoende, om de problematiek aan te tonen, welke onder het zoeken naar het wijsgerig zielsbegrip verborgen ligt en dit zoeken specificeert, — zodat wij veilig kunnen overgaan naar het tweede deel van het boek (Deel B), waarin de eigenlijke positieve ontwikkeling begint van de stelling. Dit hoofdstuk draagt tot titel: *„De ziel en het bezielde in het licht der wijsgerige bezinning"*. Volgens onze hierboven aangegeven opzet zullen wij de begripsontwikkeling op de voet volgen, om pas stil te houden bij datgene wat STRASSER als wijsgerig zielsbegrip zal gaan voorstellen [12]).

1. Voorlopig is het echter nog lang niet zo ver! Want een echte phaenomenoloog mag, hoezeer hij ook overtuigd is van de waarheid van een bepaald begrip, dit niet zonder meer veronderstellen, maar moet het „tussen haakjes zetten", zó lang, totdat het zichzelf in de analyse zal aandienen. Daarom worden nu ook hier alle problematische begrippen „eingeklammert", zelfs het onderscheid tussen lichaam en ziel, en wordt naar een uitgangspunt gezocht, waarmede eenieder het eens moet zijn, op straffe van zich tegen te spreken [13]).

Daarom stelt zich de schrijver de vraag:

> „Wat is er überhaupt nodig opdat ik een begrip kan vormen dat betrekking heeft op het concrete zijn of zo-zijn van mijn Ik?" [14])

Het antwoord luidt: dan moet ik a-priori in staat zijn daden te stellen, waarvan ik de *oorsprong en eindterm* ben. Het is duidelijk, dat wij hier zijn gestoten op een z.g. oer-evidentie, — want wanneer men dit zou ontkennen, spreekt men zichzelf tegen [15]). Wat is nu de draagwijdte van deze evidentie?

Zeker niet deze, als zou ik zonder meer het subject en tevens het object van die handelingen zijn, — maar wèl, dat de „wederkerende akt" in zekere zin de mijne is en ik tevens enigszins mijn eigen doen onderga: iets immers van de wederkerende daad gaat van mij uit, en iets van de akt keert in

[11]) o.c. 27.

[12]) Wij verontschuldigen ons voor de summiere wijze waarop deze gedachtengang wordt weergegeven. Samenvatting doet een auteur altijd onrecht aan, en snijdt een phaenomenoloog als 't ware in het levende vlees, — maar in een tijdschriftartikel kan men bezwaarlijk uitgebreider zijn.

[13]) o.c. 72.

[14]) o.c. ib.

[15]) o.c. 73.

mij terug [16]). Nu zijn er zeer veel van dergelijke handelingen, en de nieuwe vraag is: hebben zij wellicht iets gemeenschappelijks? [17]).

Daartoe moeten nu de ik-gerichte activiteiten ontleed worden. Wij vinden dan: Ik ben de subjectpool en tevens in zekere zin de objectpool: b.v. *ik* kam *mijn* haren, — *ik* poets *mijn* tanden, — *ik* bezie *mij*, — *ik* denk over *mij* na. De *Subjectpool* is steeds hetzelfde identieke Ik, steeds dezelfde bron van zijn activiteit. Zo beschouwd is er dus geen verschil met daden van mij die termineren in mundane dingen, daar ook deze uitgaan van datzelfde Ik [18]). Veilig mag dus besloten worden, dat het subject van de wederkerende daden Ik ben, als steeds dezelfde zelfstandigheid. Dit subject noemt STRASSER het *primaire*, het *oorspronkelijke* Ik, — een term, die ontleend is aan het bekende woord van JASPERS: „Der Ursprung aus dem ich denke und handle".

Bij de *objectpool* van deze daden staan de zaken echter niet zo eenvoudig! Want het is aanstonds duidelijk, dat er een *veelheid* van objectpolen is: b.v. tanden, haar, handen, pijn, enz. Deze objectpolen bezitten dus een *relatieve* zelfstandigheid, en wij zijn bijgevolg wel gedwongen in onszelf een *veelheidsaspect* te aanvaarden. Dit rechtvaardigt de formulering van de volgende „wet":

> „ik ben een eenheid, inzover ik daden stel, en ik ben een veelheid, inzover mijn daden mijzelf raken." [19])

De grond van deze veelheid is de onderlinge verspreidheid der objectpolen, niet alleen in ruimtelijke, maar ook in temporele zin, b.v. een besluit dat ik gisteren maakte en vandaag herroep [20]).

> „Tegenover het Ik-in-zijn-oorsprong, dat steeds en volledig bij zichzelf is, staat dus een veelheid van tijdruimtelijk en temporeel verspreide objectpolen." [21])

Wat is nu het verschil tussen het raken van mijzelf als subject en als object? Het objectiveerbare Ik is niet een veelheid zonder meer, want de wederkerende daden raken Mij wel, maar slechts op *middellijke* wijze. Wanneer ik mijn tanden poets, raakt het poetsen op onmiddellijke wijze mijn tanden, en inzover die tanden *deel* uitmaken van Mij, raakt het poetsen ook Mij op onrechtstreekse wijze [22]). Men mag dus zeggen: alle objectpolen (werkelijke of mogelijke) *participeren* elk op een bepaalde wijze aan de *eenheid* van mijn oorspronkelijk Ik [23]). De *veelheid* der objectpolen is dus *gebundeld* door de eenheid van mijn primair Ik, zodat opnieuw een stelling kan worden uitgesproken:

> „als subjectpool ben ik een eenheid, als objectpool ben ik een veelheid-in-eenheid, of een veeleenheid." [24])

„Veel-eenheid", ziedaar het eerste begrip, dat de analyse ons gebracht heeft.

2. Een *nieuw begrip* verschaft ons de analyse van de *dynamiek* der

---

16) o.c. 74. 17) o.c. ib. 18) o.c. 75. 19) o.c. 76. 20) o.c. ib. 21) o.c. 77.
22) o.c. ib. 23) o.c. ib. 24) o.c. 78.

wederkerende akten, als men zich namelijk de vraag stelt: zijn deze akten immanent of „transcendent"? [25]).

Van volmaakte immanentie mag zeker niet gesproken worden, want subject en object vallen niet volledig samen. Bij het „bewegen van zichzelf" b.v., moet een weerstand overwonnen worden, iets wat zeker niet samenvalt met „zichzelf"! Hetzelfde geldt mutatis mutandis van andere, meer immanente activiteiten. Steeds echter is er een Niet-Ik dat in het Ik ontmoet wordt. Van de andere kant zijn de wederkerende daden niet zuiver transeunt, want wij *ondergaan* toch onze eigen activiteit. Mijn veel-eenheid gelijkt dus enigszins op een mundaan object waarover beschikt kan worden, waarvan men zich kan distanciëren, maar tevens is zij niet totaal buiten mij zoals de wereld. Daarom moet men onze veel-eenheid karakteriseren in dit verband als *„onvolmaakte immanentie"*, in tegenstelling met het oorspronkelijke Ik dat volmaakte immanentie wezen zou.

Ziedaar dus het tweede begrip ontwikkeld: de *onvolmaakte immanentie!*

Samenvattend en tevens het probleem aangevend dat zich thans aan onze bezinning voordoet, kunnen wij met STRASSER het tot nu toe gevondene aldus typeren:

> „Ben ik dat Ik, dat zelfkennis beoefenend, er naar streeft het temporale object scherp te omlijnen en onveranderlijk vast te houden, dan ben ik niet dat ego dat aanleiding geeft tot het kaleidoskopisch wisselend temporaal en emotioneel perspectief, tot de voortdurende evolutie, tot het in elkaar verlopen van honderden verschillende schakeringen." [26])

Deze eigenaardige situatie, welke de analyse ons openbaarde, wordt door STRASSER aangeduid met een eigen term: *quasi-object*. De dingen buiten ons zijn *objecten*, het primaire Ik is *subject*, en de veel-eenheid (onvolmaakte immanentie) van ons heeft een statuut dat tussen deze beide uitersten in ligt: het is *quasi*-object. Kort gezegd:

> „Alle concrete intentionele polen van mijn werkelijke of mogelijke wederkerende akten zijn dus quasi-objecten. Als ontspringend Ik sta ik er tegenover in een quasi-objectieve verhouding." [27])

Het primaire Ik, of het Ik-subject is echter niet de absoluut souvereine oorsprong van de wederkerende daden, want het moet steeds, zelfs wanneer het „over zichzelf nadenkt" of wanneer het „zichzelf wil", steun zoeken bij het *niet-Ik*. Wij moeten dus hieruit besluiten, dat Ik, die slechts in vergroeidheid met mijn objecten en quasi-objecten dergelijke daden stel, alleen maar een *relatieve* of onvolmaakte *immanentie* zijn kan.

Dat tenslotte mijn quasi-objecten niet louter passief zijn, toont de analyse eveneens aan, in de voorbeelden van het kloppen van mijn hart en, dieper nog, in het phaenomeen van het z.g. „psychisme", waar duidelijk een eigen werkzaamheid van een quasi-object openbaar wordt.

3. De analyse is thans voldoende gevorderd om eindelijk tot een verantwoorde wezensbepaling te komen van *„mijn lichaam"*. Want wat hier-

---

25) o.c. ib. Klaarblijkelijk wordt met actio *transcendens* de actio *transiens* bedoeld.
26) o.c. 88. 27) o.c. 89.

boven ontdekt werd als het geheel van mijn werkelijke en mogelijke quasi-objecten [28]) — het kan immers a-priori in al zijn niveaux, organen, structuren enz., tot een quasi-object worden voor mijn Ik-subject, — noemt STRASSER het phaenomenologisch domein der *bezielde lichamelijkheid*.

Deze „definitie" van ons lichaam wordt nog aangevuld met een gedachte van Gabriel MARCEL:

> „Mijn lichaam is de werkelijkheid die ik *heb* en die ik *ben*, — het geheel van alle werkelijkheden die ik niet helemaal heb, omdat ik ze ben, en die ik niet volkomen ben, omdat ik ze heb." [29])

Zoals het lichaam een tussenvorm is tussen subject en object, zo is het ook een tussenvorm tussen hebben en zijn. En tenslotte concreet en nu positief uitgedrukt is mijn lichaam:

> „de brug die het ego verbindt met mundane dingen en wezens. Het is de voortzetting van mijn subjectiviteit in het rijk van het objectieve." [30])

4. Er is echter behalve „mijn lichaam" in mij nog een andere werkelijkheid, die er „wezenlijk" van verschilt, namelijk een werkelijkheid, *voor* welke de quasi-objecten (lichaam) quasi-objecten zijn. Een Ik is immers ondenkbaar zonder een element dat *subject* is tegenover alle objecten en quasi-objecten. Welnu: dit element noemt STRASSER de *ziel*. Dank zij die ziel ben ik op oorspronkelijke wijze een ego. En de verhouding van die „ziel" tot „mijn lichaam" is niet omkeerbaar: het Ik-subject kan geen deel uitmaken van het systeem van quasi-objecten, het kan onmogelijk quasi-object worden voor iets anders: het is *louter Subject*.

Het grote woord is gevallen! Want wat zich in de geleidelijke phaenomenologische analyse vertoond heeft, als de grens van het objectiveerbare, wordt hier identiek verklaard met de *ziel*:

> „Ik ben mijn lichaam, in zover ik ‚in' mijn quasi-objecten existeer. Als lichaam ben ik een veelheid in een eenheid. In zover ik lichaam ben besta ik uit een veelheid van relatief zelfstandige ‚naast' en ‚buiten' elkander existerende quasi-objecten. Als mijn lichaam ben ik onvolmaakt immanent. In zover ik lichaam ben, bied ik tegenstand aan mijn eigen daden." [31])

Maar: „in zover ik geestelijke ziel ben, ben ik subject" [32]). Men mag echter niet vergeten, dat deze uitspraak in de onderzoeksphase waarin wij ons hier bevinden, niets meer is dan een *stelling*, die nog bewezen moet worden. Want, precies genomen, is er nog niets meer aangetoond, dan dat in mij de veel-eenheid van mijn quasi-objecten onherleidbaar is tot de eenheid van het Ik-subject en dat deze eigenaardige toestand de „mijne" is:

> „Hoe ik mij deze samenstelling moet denken weet ik nog niet. Ik weet alleen dat er in mij twee werkelijkheden aanwezig zijn. Deze werkelijkheden noem ik, hierin een oeroude en eerbiedwaardige traditie volgend, *mijn ziel* en *mijn lichaam*." [33])

De vraag, de eigenlijke vraag, die nu beantwoord moet worden is: hoe bewijst men, dat dit Ik-subject datgene is, wat de thomistische wijsbegeerte onder *anima spiritualis* verstaat? Een louter beroep op de traditie volstaat zeker niet. Wij willen hier de nadruk op leggen, omdat wij menen dat hier

---

[28]) o.c. 92. [29]) o.c. 93. [30]) o.c. ib. [31]) o.c. 95. [32]) o.c. ib. [33]) o.c. 94.

het kritieke punt van het gehele betoog is blootgelegd.

STRASSER gaat nu dit noodzakelijke bewijs construeren in hoofdstuk II: *„Onderzoekingen aangaande de phaenomenologie van het geïncarneerde Ik"* [34]).

5. Dit bewijs bestaat in een verdere uitwerking van de „veelheid-in-eenheid" waardoor onze lichamelijkheid gekenmerkt was. Want tot nu toe vonden wij: Ik existeer in mijn quasi-objecten; er heerst dus in ons een verhouding van *delen en geheel,* en de eerste vraag die zich nu voordoet, is: in welke zin worden hier de begrippen „deel" en „geheel" gebruikt?

Ter beantwoording hiervan gaat STRASSER een aantal typische modi van eenheid-in-veelheid analyseren om ze met onze bezielde lichamelijkheid te *vergelijken.*

Een eerste modus unitatis ontmoeten wij in de *„opeenhoping",* b.v. een kudde schapen. Zij wordt gedefinieerd als

> „een relatieve eenheid, bestaande uit gelijksoortige elementen die onderling door eenzelfde accidentele relatie verbonden zijn." [35])

Bij deze soort eenheid-in-veelheid verwijst het geheel onmiddellijk naar de samenstellende delen en is louter bepaald door het aantal der samenstellende elementen. Het kwantitatieve heeft hier de overhand, zodat dit geheel zonder meer gelijk moet worden genoemd aan de som der samenstellende delen [36]). Vergeleken met „mijn lichaam" is het duidelijk, dat dit laatste een geheel anders geaarde eenheid is dan de „opeenhoping".

Een tweede modus unitatis is de*„ening",* b.v. een lijn, — een glas gevuld met water. Hoezeer men ook voortgaat met „delen", steeds houdt men een deel over, dat gelijksoortig is aan het geheel waarvan het werd losgemaakt, — maar de aard van de „deling" hangt af van de stof waaruit het geheel bestaat. Dus:

> „Bij de ening verwijst mij het deel niet naar het geheel, noch het geheel naar het deel" [37]).

Zulk een „enings-geheel" is dus niet louter kwantitatief bepaald, aangezien behalve de „delen" tevens een juiste schikking daarvan vereist is. Bij deze eenheid-in-veelheid hebben wij dus klaarblijkelijk te maken, behalve met de aard der samenstellende delen met nog „iets" *meer,* namelijk met een soort *innerlijke wetmatigheid* die de samenhang der delen *normeert* [38]).

Vergeleken met „mijn lichaam" is het opnieuw duidelijk, dat dit laatste een andere soort eenheid wezen moet: anders zou b.v. ik in ieder deel van mij evenzo existeren als in de rest van mijn lichaam, — wat juist niet het geval is.

Een derde modus unitatis is het *„ge-ordend geheel".* En deze past zeer wel op onze lichamelijkheid. Als eenvoudig voorbeeld wordt genomen een sterrenbeeld. Het opvallende daaraan is niet zozeer de „sterren", maar het „beeld", de *vorm,* welke meer is dan de elementen apart genomen: elk dezer bezit immers een vaste verhouding tot de andere elementen, — deze

---

[34]) o.c. 99-139. [35]) o.c. 106. [36]) o.c. ib. [37]) o.c. 109. [38]) o.c. ib.

staan dus in betrekking tot hun eigen relaties. Er moet dus een bepaalde regel zijn welke de elementen normeert, waardoor een solidariteit bestaat tussen het geheel en zijn samenstellende delen. Zulk een geheel noemt STRASSER daarom een *ge-ordend geheel*. Het is duidelijk, dat hier heerst

> „een innerlijke wetmatigheid, die de wijze van verbondenheid regelt voor ieder element in het bijzonder ten overstaan van ieder ander element en wel in functie van hun verenigdzijn überhaupt." [39])

In tegenstelling met de *„ening"* kan men de orde-eenheid niet willekeurig in haar delen verlengen of voortzetten, want dan verandert eo ipso ook het geheel. De „Gestalt" is dus „meer" dan de som der delen! Om deze reden mogen de delen hier ook „leden", *lidmaten* genoemd worden [40]), ieder een innerlijke verwijzing dragend naar het geheel.

Iets analoogs neemt men ook waar bij de *activiteit* van zulk een geheel:

> „de onderlinge functionele betrekkingen der leden worden bepaald door de bijdrage van ieder lid tot de gezamenlijke prestatie." [41])

Deze vondst is belangrijk voor de toepassing hiervan op „mijn lichamelijkheid":

> „Daarom kan ook het quasi-objectief aspect van mijn Ik niet summatief geconstrueerd worden door aaneenschakeling van verschillende functies. Het moet veeleer begrepen worden vanuit het levend middelpunt, het levend centrum dat Ik als ontspringend Ik ben. M.a.w. het lichaam is zolang *mijn* lichaam, als zijn dynamisme zo verloopt dat het Mij belichaamt." [42])

Men ziet hier langzamerhand de kern van de bewijsvoering zich aftekenen! Alvorens echter definitief de laatste omhulling weg te kunnen nemen, dat n.l. dit Ik-subject de geestelijke ziel is van „mijn lichaam", moet de analyse daarvan nog een weinig worden doorgezet.

6. Want het „ge-ordend geheel", dat het lichaam is. doet zich lang niet zo simpel aan ons voor als b.v. een mathematische figuur, maar bestaat zelf weer uit een zeer groot aantal ondergeschikte, „kleinere" gehelen, die als het ware de „vertakkingen" vormen van de innerlijke wetmatigheid van het „grote" geheel. Met andere woorden: onze bezielde lichamelijkheid is tevens ook een *gestructureerd geheel* [43]).

Hiermede heeft zich dus een *nieuw begrip* gevormd na de lange reeks begrippen die voorafging! Een laatste afronding wordt nu nog slechts vereist.

Want onze lichamelijkheid is niet alleen een gestructureerd geheel, maar ook een *stromend geheel*. Dit betekent, dat het in voortdurende verandering is, zowel onder physiologisch als psychisch opzicht: vreemde elementen worden voortdurend opgenomen, terwijl de niet meer geschikte worden uitgestoten. Dit „stromen" echter is gereguleerd door dezelfde wetmatigheid van het „geheel" [44]), het wordt beheerst door de spontaneïteit van een *subject*, dat niet bestaanbaar is zonder iets waardevols te kennen, daarnaar te verlangen en het te kunnen bemachtigen [45]). Zulk een subject is dus waar-

---

[39]) o.c. 112. [40]) o.c. 113. [41]) o.c. 114. [42]) o.c. 115. [43]) o.c. 121.
[44]) o.c. 129. [45]) o.c. 130.

devoller dan zijn „omgeving", daar het waardevolle juist voortdurend wordt opgenomen en het onbruikbare of niet meer bruikbare geweerd of uitgestoten. Het „stromen" van onze lichamelijkheid is dus een *vitaal stromen*, en de innerlijkheid welke zich openbaarde, een *vitale innerlijkheid*. Wij moeten dus zeggen, dat iets van onze wederkerende activiteit uit de „wereld" komt (het niet-Ik), en dat iets daarin terugkeert, — en dat uiteindelijk dit stromen beheerst wordt door de *immanente* wetmatigheid van het geheel.

7. Als thans de vraag gesteld wordt: hoe verhoudt zich deze bezielde lichamelijkheid tot het Ik-subject, dan komt het voor ons probleem *beslissende* antwoord:

„bezield-zijn betekent niets anders dan participeren aan het Ik-zijn" [46]),

en *dus* is het *Ik-subject* de *ziel*:

„De verschillende leden, structuren en structuurcomplexen zijn niet op oorspronkelijke wijze Ik, omdat ze alleen op beperkte wijze in het Ik-zijn delen. Ze zijn echter werkelijk ,iets van mij' en ik existeer ,in' ieder van hen, alleen ik existeer in geen van hen op totale wijze. Iets van mij is hand, iets van mij is oog, iets van mij is pijngevoel; maar ik ben niet zonder meer voet, noch hand, noch pijnsensatie. Alle leden participeren op beperkte wijze aan mijn existentie als ego, gedeeltelijk op dezelfde, gedeeltelijk op verschillende wijze." [47])

Zo is er dus een *magis en minus van bezieling* [48]), — ja zelfs, zo duurt de bezieling voor vele leden van mijn stromend geheel slechts *tijdelijk*, daar na een tijd deze weer worden losgelaten en „ontzield". Iets dergelijks moet ook worden gezegd van ons gewaarwordings-, denk- en streefleven [49]).

Deze aldus bepaalde verhouding van het Ik-subject tot zijn quasi-objecten is absoluut primair en dient derhalve te worden beschouwd als de *a-priori-voorwaarde* voor het kennen van- en het omgaan met *andere* mensen:

„ik begrijp de ander onmiddellijk als geïncarneerde persoon, omdat ik zelf een ziel-lichaam-eenheid ben." [50])

De mens is dus een Ik „dat zich voortdurend belichaamt" [51]), — dat de geledingen van de cosmos doet participeren aan zijn Zijn-zonder-meer [52]), —

„ik ben als geest geschapen met een transcendentele relatie tot een te bezielen situatie in de stoffelijke cosmos" [53]), —

„Ik ben dus ziel inzover ik op een stoffelijke wereld betrokken ben, en ik ben lichaam inzover dit betrokken-zijn in mij verwezenlijkt is." [54])

De *conclusie* van Hoofdstuk III wordt na dit alles inzichtelijk:

„Ik ben geest, maar ik ben als geest primair gericht op een wereld van stoffelijke of verstoffelijkte werkelijkheden. Ik kan alleen dan zijnsvolledigheid bezitten, indien ik besta op een wijze die beantwoordt aan deze mijn natuurlijke gerichtheid. Mijn zijdsmodus is derhalve die van een *geïncarneerde geest*. D.w.z. ik ben geest en ik ben brug tussen geest en stof. Ik existeer ,oorspronkelijk' als spiritueel ego en ik existeer *ook* in mijn lichaam. Ik ben ziel en ik ben ook stof die ik onmiddellijk beziel. Zo ben ik een tweeheid, een veelheid en tevens een existentiële eenheid als geïncarneerde persoon." [55])

---

[46]) o.c. 131. [47]) o.c. 132. [48]) o.c. ib. [49]) o.c. 135. [50]) o.c. 137. [51]) o.c. ib.
[52]) o.c. ib. [53]) o.c. ib. [54]) o.c. 138. [55]) o.c. 139.

Men zal zich wellicht verwonderd hebben, dat in de geleidelijke ontwikkeling der begrippen plotseling het begrip *geest* naar voren kwam. Inderdaad moet dit begrip nog verantwoord worden, zodat wij zeggen moeten dat STRASSER enigszins op deze kwestie is vooruitgelopen. Juister ware geweest, als hij zich tot nu toe beperkt had tot de *ziel* (in hoeverre dit begrip verantwoord kan worden genoemd, zal onze kritiek moeten uitwijzen!) en nog niet van *geest*, daar in hoofdstuk III: *„Onderzoekingen aangaande de phaenomenologie voor het Ik als bewustzijnsinnerlijkheid"* [56]), de bewijsvoering voor de onstoffelijkheid van deze „ziel" gegeven gaat worden. Als besluit van ons exposé moeten wij deze laatste stap nog beknopt weergeven.

8. Is het Ik-subject (ziel) misschien ondanks alles een illusie? Of is wellicht datgene wat wij beschouwden als ons Ik-leven, niet een quasi-objectief gebeuren en het Ik-subject niets anders dan een verfijnd orgaan? [57]). Het antwoord hierop zal de geestelijkheid van de „ziel" bewijzen.

Dit geschiedt, door erop te wijzen, hoe het Ik-subject *principieel* verschilt van alles in ons wat het karakter van een „lid" vertoont. De methode van STRASSER slaat daarom *radikaal* om, — want nu wordt „tussen haakjes geplaatst" alles wat maar bij mogelijkheid quasi-object kan wezen, totdat men „overhoudt" wat onvoorwaardelijk alleen maar als *subject* kan begrepen worden. Deze methode noemt STRASSER de *reflexieve reductie* [58]). Zij bestaat in een „abstractief buiten beschouwing laten" [59]), om de onherleidbare werkelijkheid van het Ik te onderscheiden van andere egologische werkelijkheden [60]).

Welnu: als wij aldus te werk gaan, vallen weg: ons physiologisch lichaam, — de uitdrukkingsorganen, — het temporaal niveau, — het gemoedsleven, — het waarnemingsleven, — oordeels- en beslissingsakten in statu nascendi. Wat blijft er na deze reductie nog over?

> „Van mijn actueel denken kan ik mij niet losmaken. Over mijn actueel willen kan ik niet beschikken. Mijn intelligo en mijn volo zijn de bron van mijn Ik-zijn. Maar dit intelligo en dit volo zijn geen ‚begrippen' en geen ‚streven' meer in de zin der psychologie." [61])

Het is duidelijk, dat wij hier de *grens* van het objectiveerbare bereikt hebben, en wel de *absolute grens*: men kan niet in het oneindige doorgaan met de zelfreflectie. Want wat wij hier vonden is niets meer en niets minder dan het „punt", waar

> „. . . . ik bij-mij-zijnde bij het Zijn ben" [62]).

Het is immers onmogelijk door middel van een reflexieve daad „achter" ons „zijn-bij-het-Zijn" te komen [63]). Van het actueel oordelen kunnen wij ons niet distanciëren, — wel van een vroeger oordeel; hetzelfde geldt van een wilsbesluit: willen en niet-willen kan ik niet tegelijk met betrekking tot eenzelfde voorwerp. De conclusie ligt dus voor de hand:

---

56) o.c. 141-176. 57) o.c. 142. 58) o.c. 145. 59) o.c. ib. 60) o.c. ib.
61) o.c. 149. 62) o.c. ib. 63) o.c. 151.

„Mijn begrijpen, mijn φρονήσις [64]) van laatste waarden en absolute waarheden ‚ben' ik. Ik ben de mens die *zo* besloten heeft, die *dit* vrij verkozen heeft boven *dat*, die actueel overtuigd is dat *dit* waar is en dat vals. Er bestaat niets dat meer Ik-zelf zou zijn dan deze ervaring van mijn oorspronkelijk meezijn met het Zijn." [65])

„Geen enkele vreemdheid en afstandelijkheid valt hier te bespeuren." [66])

Welnu: hier is een werkelijkheid ontdekt, die als zodanig principieel onafhankelijk is van het lichaam. Een werkelijkheid immers die openstaat voor het transcendente Zijn kan onmogelijk zelf reeds een materiële hoedanigheid bezitten:

„Hetgeen aan de wetmatigheid van het bezielde lichaam is onderworpen, kan principieel niet gevoelig zijn voor de universele vormenrijkdom van het Zijn ...." [67])

STRASSER geeft hier dus op phaenomenologische wijze de argumentatie weer van Sint THOMAS in de *Summa Theologica* [68]), waar deze, steunend op het (veelomstreden!) aristoteliaanse adagium, „intus existens prohibet apparere extraneum", aldus besluit:

„si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus." [69])

Deze *transcendentale openheid* van het Ik-subject is als zodanig nog geen kennen en willen, want daartoe moet mijn primair zijn-bij-het-Zijn nog *verbijzonderd* worden en verweven met de vitale activiteiten [70]), — en mijn primaire ontvankelijkheid voor het goede is nog geen streven in psychologische zin: mijn universeel volo moet nog verbijzonderd worden door zintuigelijke indrukken [71]).

Samenvattend moet dus worden gezegd:

„Mijn lichaam is *mijn* lichaam, omdat het mijn transcendentaal streven belichaamt. En op correlatieve wijze zullen wij constateren: *Ik* beziel mijn lichaam doordat *ik* het aan mijn primair willen en kennen doe participeren. In deze zin is mijn lichaam de incarnatie van mijn spiritueel Ik." [72])

„Ik existeer dus ten volle in mijn begrijpen van en mijn streven naar waarheid en goedheid. In al het andere existeer ik ‚ook', d.w.z. op beperkte, analoge en veranderlijke wijze. In mijn intieme beslissingen en overtuigingen daarentegen ben ik Ik-zelf. Ziehier de metaphysische conclusies die wij uit de reflexieve reductie hebben getrokken." [73])

9. Thans vindt STRASSER de hoofdstellingen van de traditionele Anthropologie volledig verantwoord, mits deze worden toegepast op de „geestelijke ziel" [74]):

a. die ziel is een *zelfstandigheid zonder meer*, daar zij niet behoeft aan te leunen aan een stoffelijke Umwelt;
b. die ziel is een *enkelvoudige eenheid*, geen complex, want in mijn geestelijk leven ben ik op onverdeelde wijze Ik-zelf;

---

[64]) o.c. ib. Onder verwijzing naar PLATO (*Phaidoon*, 79 d.) typeert STR. aldus datgene wat hij hier vond. O.i. echter ten onrechte, — daar φρονήσις bij PLATO een deugd betekent.
[65]) o.c. 153. [66]) o.c. ib. [67]) o.c. 155. [68]) I 75, 2. [69]) o.c. l.c.
[70]) o.c. 155. [71]) o.c. ib. [72]) o.c. 156. [73]) o.c. 157. [74]) o.c. 170.

c. die ziel is *geen hypothetische grootheid*, een onbekend suppositum van haar bekende accidenten:

„Ik *ben* mijn geestelijke ziel als subsisterende en tevens veranderlijke werkelijkheid. Ik ben ze op primaire wijze — omdat zij de oorsprong is van mijn existentie." [75]); —

d. die ziel is tenslotte een *echte immanentie*:

„op het gebied van het geestelijke heerst niet een beperkte samenwerking van dit lid met dat lid, maar een totale aanwezigheid van het geheel aan het geheel. Hier is alles samengebundeld in één enkele akt die op zichzelf betrokken, in zichzelf gefundeerd is. Deze zijnswijze kunnen wij alleen kenmerken als een *actief aanwezig-zijn van mijn geest aan zichzelf.*" [76])

Deze volledige reflexie, die niet is een „objectieve" (intentionele) akt, is het karakteristieke van de geest:

„Hier is geen subjectpool die zich buigt, noch een objectpool waarover zij zich buigt. De woorden subject en object hebben hier überhaupt geen zin meer." [77])

Hiermede besluiten wij de weergave van STRASSER's gedachtenontwikkeling, in zover deze ten minste voor ons doel noodzakelijk was. Zij is uitvoerig geweest, maar dit kon moeilijk anders; en eigenlijk bleef zij nog te kort, maar ook dit kon niet vermeden worden. Er volgt in het boek zelfs nog een volledig hoofdstuk, met veel interessante beschouwingen, maar voor ons onderzoek niet van onmiddellijk belang. Wij hebben echter zeker voldoende stof verzameld om te kunnen antwoorden op de vraag die wij aan het begin van deze studie gesteld hebben: is het thomistische zielsbegrip met de hierboven geschetste methode werkelijk ontwikkeld?

Dit antwoord gaan wij nu geven in onze kritische beschouwingen.

III. Kritische beschouwingen

1. Inleiding.

Een der allereerste zorgen van een wijsgeer is de ondubbelzinnigheid van zijn begrippenmateriaal. Natuurlijk ligt het specifiek eigene van de wijsbegeerte niet in de helderheid van haar begrippen zonder meer, doch in de klaarheid van haar inzicht, — maar zonder heldere en wijsgerige begrippen is dit laatste volkomen onbereikbaar.

Wanneer men nu de verschillende uitdrukkingen overziet, waarmede STRASSER datgene aanduidt, wat hij als *ziel* in de technisch wijsgerige zin van dit woord gevonden meent te hebben, kan de wijsgeer een zeker gevoel van onbehagelijkheid niet onderdrukken. Hoe moet deze eenduidig, en wel per modum unius, als „geestelijke ziel" verstaan: „ik-subject", — „eigen existentie", — „oorspronkelijke ego", — „spiritueel ego", — „anoniem bestaansmiddelpunt", — „existentieel beginsel", — „zelfstandigheid zonder meer", — „ik-zelf op onverdeelde wijze", — „oorsprong van mijn existentie", — „principe van mijn bestaan als Ik", — „laatste toeschouwer", — en nog veel meer van dergelijke uitdrukkingen? Sommige hiervan zijn louter be-

---

75) o.c. 171. 76) o.c. 172. 77) o.c. 174-175.

schrijvingstermen, andere metaphorische uitdrukkingen, weer andere hebben voor de wijsgeer een traditionele, tamelijk uiteenlopende betekenis, vaak nog vertroebeld door het wilde gebruik dat er door hedendaagse schrijvers van gemaakt wordt (b.v. „existentie" — „existentieel"). Wat een verschil, als men deze terminologie vergelijkt met de klare scholastieke definitie: actus materiae!

Eenzelfde bezwaar geldt (eigenlijk nog sterker!) voor de termen die de verhouding van deze „ziel" moeten uitdrukken met betrekking tot het lichaam. Hoe moet de wijsgeer combineren, — opnieuw per modum unius! —: „incarneren", — „zichzelf belichamen", — „in het lichaam existeren", — „de lichaamsleden doen participeren aan zichzelf", — „de quasi-objecten doen participeren aan de existentiële akt", — „de afstand overbruggen die mij van mijn materiële Umwelt scheidt", e.d.! Opnieuw: wat een verschil in helderheid, vergeleken met de scholastieke leer over de causalitas formalis en materialis!

En dan de uitermate vreemde betekenis van „objectieve" kennis, zo volkomen afwijkend van het traditionele wijsgerige spraakgebruik!

2. „Tota in toto, tota in qualibet parte".

Doch dit is niet ons ernstigste bezwaar. Het zou immers nog kunnen, dat dergelijke uitdrukkingen, mits goed uitgelegd, tóch nog tot een juist inzicht brengen, — hoewel dit inzicht in ieder geval min of meer aan de oppervlakte blijven zal, — en het op zijn minst niet bevorderlijk is voor een goede interpretatie. Maar er is een andere moeilijkheid, die naar onze mening meer de kern raakt van de zaak en met een nadere verklaring niet is op te lossen.

In § 8 van hoofdstuk III [78]) wordt gezegd, dat de hoofdstellingen van de traditionele Anthropologie volledig verantwoord zijn, als ze maar worden toegepast op de geestelijke ziel (d.w.z. op datgene wat STR. als geestelijke ziel aanwijst). Er worden dan enkele van die stellingen opgenoemd [79]), en deze komen ongetwijfeld overeen met sommige vondsten uit de voorafgaande analyses, — maar deze stellingen betreffen alleen het *geestelijk aspect* van de anima, en niet haar aspect van *forma*. De „ziel" is immers juist niet „perficiens corpus" in zoverre zij *geest* is. En het zijn nu juist de wijsgerige stellingen over het *forma-zijn* van de mensenziel, die met de gegevens der analyse niet kloppen.

Wij beperken ons tot één van deze: „anima est tota in toto corpore et *tota in qualibet ejus parte*". Een zeer fundamentele stelling, die geheel samenhangt met de leer over de causalitas formalis [80]). Maar hoe is deze stelling te combineren met de kern van STRASSER's betoog, dat namelijk het Ik-subject (volgens hem de „ziel"!) secundum *magis et minus* wordt geparticipeerd door de verschillende leden van het lichaam: „alle leden participeren op beperkte wijze aan mijn existentie als ego" [81])? Wij zien werkelijk niet in, hoe deze tegenstrijdigheid kan worden opgelost, zodat dientengevolge de waarde van de argumentatie wel zeer twijfelachtig wordt.

[78]) o.c. 170 vv. [79]) o.c. ib. [80]) cf. I 76, 8, en de parallelplaatsen.
[81]) o.c. 132.

Als immers werkelijk het *wijsgerige* zielsbegrip gevonden werd, dan moesten ook *alle* traditionele stellingen daarop van toepassing zijn. Is dit niet het geval, dan heeft men reden genoeg om zich af te vragen, of wellicht de overige stellingen niet slechts in *schijn* op de gevonden werkelijkheid passen.

Vervolgens, — en dit hangt met het bovenstaande samen, — hoe kan men over ziel (in thomistische zin) spreken zonder een uitleg van haar compars, de *materia prima?* Zonder scherp onderscheid te maken tussen de verschillende causaliteiten: materialis, formalis, efficiens en finalis? Zonder aan te geven, dat een forma het „esse specificum" geeft aan het compositum? Zonder te wijzen op de speciale problematiek die optreedt bij de verbinding tussen „geest" en „stof", welke elkander begrippelijk schijnen uit te sluiten? Zonder één woord over akt en potentie, — over natuur en suppositum, — essentie en existentie, — en bovenal: zonder duidelijk er op te wijzen, dat de ziel-lichaam verhouding de sfeer betreft van de *substantie*, met haar klassieke definitie: „cui competit esse per se"? Dit alles is noodzakelijk, daar het thomistische zielsbegrip intrinsiek en wezenlijk vervlochten is met al de zo even opgesomde begrippen. Reeds daarom lijkt ons STRASSER's ondernemen erg twijfelachtig.

Het is waar, dat de uitdrukking „informeren" een enkele keer voorkomt[82]), ook de term „forma"[83]), maar deze laatste in zeer oneigenlijke zin, nl. wat betreft de mathematische figuur, — zelfs de klassieke definitie van de ziel vinden wij aangehaald[84]), maar in een terminologie, welke in haar vaagheid aan de stringentie van die definitie zeer veel afbreuk doet. Nergens echter vinden wij het typische van de „ziel" aangegeven als „forma *substantialis*", — iets wat beslist noodzakelijk was, als men aan wil tonen dat men in zijn analyse *dit begrip* gevonden heeft.

3. Suppositum - natura.

De moeilijke positie van STRASSER's stelling wordt echter zeer duidelijk, wanneer wij ons afvragen, wat hij in zijn analyse dan wél gevonden heeft.

Want dat „Ik-subject", of dat „Ik-in-zijn-oorsprong" is volgens ons niets anders dan het *menselijke suppositum*, met connotatie (althans na een verdere analyse) van het onstoffelijke „deel" van de menselijke *natuur*. Het gebruik van het woordje „ik" spreekt hier duidelijke taal. Iedereen immers die zich van deze term bedient, voelt onmiddellijk aan dat hij aldus *zonder meer* de *totaliteit* aanduidt, en niet een „deel", hetzij dat „deel" nu een „pars naturae" is of de „natura" zonder differentiatie. Sint THOMAS doet niet anders:

> „....ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas: naturae et personae. Naturae autem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duabus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma....
>
> Unitas vero personae constituitur ex eis in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima."[85])

---

[82]) o.c. 118.

[83]) o.c. ib. Hoe kan de schuine zijde van de driehoek „om zichzelf draaien?

[84]) o.c. 23. Ook die „constellatie in de stoffelijke kosmos" is er *door* de ziel!

[85]) III 2, 1 ad 2.

De unitas personae is de unitas *simpliciter*, waar als zodanig geen magis of minus meer kan optreden:

„.... manifestum est autem quod suppositum significatur per modum *totius*; natura autem per modum *partis formalis*, — et ideo cum unum et multa possint referri et ad suppositum et ad naturam, manifestum est quod si aliquod suppositum habeat plures naturas substantiales, erit unum simpliciter et multa secundum quid" [86]).

En daarom schrijft Sint THOMAS elders (de enige plaats ons bekend, waar uitdrukkelijk in dit verband over het Ik wordt gehandeld!):

„.... homo naturaliter desiderat salutem sui-ipsius, *anima autem mea non est ego*; unde licet anima consequatur salutem in alia vita, non tamen *ego* vel quilibet homo." [87])

Men mag dus wel zeggen: *ik wil*, of *ik begrijp*, — eveneens: *ik, in zover een geestelijk wezen, begrijp of wil*, — maar nooit: *ik beziel mijn lichaam*, — omdat de functie van bezielen een functie is van een deel qua deel, en niet van het totum qua totum. Welnu: de term *Ik*, (of zijn aequivalent dat het suppositum aanduidt, b.v. *Mens*) betreft altijd het totum qua totum, of het totum simpliciter.

En al wordt in de uitdrukkingen van STRASSER het Ik steeds genomen in verbinding met *„subject"* of *„in-zijn-oorsprong"*, dat verandert de zaak niet, — want altijd blijft bedoeld worden de mens *qua geheel*. Het gehele betoog wordt dus gedragen door een aequivocatie, dat nl. de sfeer van natura niet onderscheiden werd gehouden van het suppositum. En het is juist in de sfeer van de natura dat men zowel problematiek als oplossing te zoeken heeft van de *bezieling*, — nooit echter is het geoorloofd deze „bezieling" te verplaatsen naar- of te koppelen aan de sfeer van het suppositum.

Dit is de reden, waarom zovele uitdrukkingen van de schrijver onbegrijpelijk zijn voor de wijsgeer, b.v. als gezegd wordt:

„ik ben ziel en ik ben ook de stof die *ik* onmiddellijk beziel" [88]), „de andere ego's begrijp ik onmiddellijk als bezielende, stofbezielende geestelijke akten" [89])

Wel wordt er door de schrijver op gewezen, dat dit „bezielen" geen accidentele activiteit is [90]), maar deze verzekering is niet in overeenstemming te brengen met de overige; als eenmaal gezegd wordt: „ik beziel mijn lichaam", behandelt men het geheel (Ik) als een deel en maakt van de bezielende activiteit, die een causalitas formalis is, een accidentele activiteit. Want een suppositum (al of niet met *expliciete connotatie* van de natura of van een pars naturae) kan alleen accidenteel handelen, — tenzij men spreekt over een goddelijk suppositum.

Daarom ook is de op blz. 137 aangehaalde tekst van Sint THOMAS misleidend:

„het behoort tot de wezensbepaling van mijn ontspringend Ik dat het ‚illud esse in quo subsistit communicat materiae corporali' " [91]).

Niet het ontspringend Ik doet dit, maar de *anima* spiritualis, — en dit Ik is er pas „na" deze communicatie:

---

86) *de Un. Verb. inc.* 3.
87) *in 1 Cor.* 15, 2.
88) o.c. 133. cursivering van ons.
89) o.c. 137.
90) o.c. 158.
91) I 76, 1 ad 5.

„.... dicendum, quod habet anima esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum, et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus; ut *sic* sit unum esse animae et corporis quod est esse *hominis*." [92])

Wil men het toebehoren van de ziel aan de éne persoon mede uitdrukken, dan kan men zeggen: *mijn* ziel bezielt *mijn* lichaam, — maar nooit „ik beziel", — tenzij in een zeer oneigenlijke zin, zoals men spreekt over een bezielde voordracht of over een kunstenaar die het „marmer bezielt". Maar dat was toch de bedoeling niet. De informerende activiteit van onze ziel valt niet onder de „ervaring"!

4. Men zal wellicht opwerpen: heeft dan de reflexieve reductie niet aangetoond, dat het Ik-subject geestelijk is? En de mensengeest is toch volgens het thomisme wezenlijk „ziel"?

Hierop antwoorden wij: de reflexieve reductie toonde aan, dat er *in de mens* een laatste „punt" is, waar die reductie moet ophouden, op straffe van tegenspraak. Tevens werd aangetoond (niet echter door die reflexieve reductie, maar door een simpele analyse), dat dit „laatste punt" de transcendentele openheid impliceert van de mens voor het Zijn, — of liever gezegd: dat de transcendentele openheid voor het Zijn niet kan worden *losgemaakt* van mijn Ik, — maar dit is nog lang niet hetzelfde als te zeggen, dat dit Ik de geest, of zelfs de geestelijke ziel, *is*! De reflexieve reductie loopt op dit „punt" vast, omdat ieder suppositum nu eenmaal subsisteert in een bepaalde *natuur*, en het menselijk suppositum in een *geestelijke* natuur, althans primair geestelijk, — zodat het vanzelf spreekt, dat men al reducerend de persoon *te samen* met haar (primair) geestelijke natuur „overhoudt". Dit bewijst echter niet, dat *Ik* en *geest* identiek zouden zijn.

Wanneer men alleen maar zeggen zou: *Ik* of, wat hetzelfde is: *Ik ben Ik*, heeft men wel degelijk geheel de natura van de mens in dit oordeel mede uitgedrukt, maar nog zeer impliciet, en dan blijft nog de noodzakelijkheid, om aan te tonen dat deze natuur *samengesteld* is, en hoe. Zolang de argumentatie blijft werken met *verschillende* Ikken, b.v. het maatschappelijke-, het persoonlijke-, het oorspronkelijke Ik, is een extreem dualisme onvermijdelijk, niettegenstaande de herhaalde verzekering dat de mens één wezen is. Ook DESCARTES verzekerde telkens weer, dat de mens „une substance unique" was, maar zijn eigenlijke systeem weersprak deze bewering.

Om dezelfde reden kunnen wij ons onmogelijk verenigen met de vaak gebruikte uitdrukking: de mens is een *ge-incarneerd Ik*. Niet alleen reeds hierom niet, omdat het begrip incarnatie op zijn minst genomen veelzinnig is (de theoloog denkt onmiddellijk aan de „menswording" van Gods Zoon), maar vooral hierom niet, omdat een „ge-incarneerd Ik" in feite suggereert, dat de eenheid van ziel en lichaam een hypostatische eenheid zou wezen, en niet een eenheid van *natuur*. Alleen van Christus moet men zeggen dat Hij een „ge-incarneerd (goddelijk) Ik" is, nooit echter van de mens. Zelfs de uitdrukking „ge-incarneerde *geest*" zouden wij om dezelfde reden niet

---

[92]) *de spir. cr.* 2 ad 3.

kunnen aanvaarden, aangezien het woord Geest, nog te veel een complete *Persoon* oproept.

Samenvattend zijn wij derhalve gedwongen te besluiten: datgene wat als resultaat van de hierboven geschetste begripsontwikkeling tenslotte als wijsgerig zielsbegrip werd voorgesteld, is in werkelijkheid niet dat begrip, en de volgende vraag luidt: waar ligt de fout?

5. Analyse en interpretatie.

Wij antwoorden op deze vraag: datgene wat al analyserend en reducerend ontdekt werd, onderschrijven wij volkomen, — maar de *interpretatie* ervan vallen wij aan. Deze interpretatie was van wijsgerige aard: want er werd een poging gedaan, om het *aliunde* gekende, traditionele thomistische zielsbegrip in het resultaat van de phaenomenologische analyses terug te vinden.

Wij aanvaarden, dat in ons mensenwezen een magis en minus wordt aangetroffen, — dat b.v. niet ieder lichaamsdeel even voornaam is, — dat niet iedere ervaringssfeer even diep grijpt [93]), maar wij kunnen niet inzien, dat de „overgang van het verschijnende naar het niet meer verschijnende" [94]) juist geschiedde.

Dit komt duidelijk uit in STRASSER's behandeling van het deel-geheel probleem.

Want niet het totaliteits*beginsel* (of de vormgevende akt) wordt door de delen secundum magis et minus geparticipeerd, maar de delen participeren *aan het geheel zelf*! En dit „geheel" is niet iets wat „buiten" of „boven" de delen staat, maar bestaat slechts „in" de vele delen. Daarom moet ieder deel, wanneer men dit ten minste formeel áls deel beschouwt (of dit in de gebruikte „voorbeelden" wel steeds geschiedt, valt te betwijfelen), *het geheel zijn*, op zijn eigen, beperkte, „partiële" wijze. Bij de „houten driehoek" [95]) is dit wel zeer duidelijk te constateren: de „zijden" participeren aan de *driehoek*, maar de driehoek is niet een vormgevende akt.

Bij de toepassing hiervan op de veel-eenheid van het menselijk lichaam moet echter zeer scherp worden opgelet, omdat daar een veel-eenheid beschouwd wordt die sui-generis is, en bovendien het participeren van de „delen" aan het geheel op een veelvoudige wijze gerealiseerd is. Maar in ieder geval moeten wij zeggen, dat de verschillende „leden" van ons lichaam niet participeren aan de menselijke *ziel*, maar aan het „geheel" *lichaam*; dit lichaamsgeheel is echter op zijn beurt weer een „deel", namelijk van de éne menselijke substantie, die primair geestelijk is.

Vandaar dat men zeggen moet: het lichaam met zijn ge-ordende structuren participeert volgens diezelfde ordening tevens secundum magis et

---

[93]) cf. o.a. 198. In dit verband doet het bezield-worden door de anima van evident accidentele akten, wel erg oneigenlijk aan.

[94]) o.c. VIII.

[95]) o.c. 117-118. Bovendien is een houten driehoek niet een „una per se substantia". Het begrip „zelfstandigheid" dat hier en elders voorkomt, heeft zeer weinig uit te staan met het wijsgerige zelfstandigheidsbegrip. Hoe spreekt de schrijver over „zijden", als de driehoek b.v. een geheel stuk karton is?

minus aan de menselijke *geest* (niet aan de ziel!), het is dus in opklimmende mate „vergeestelijkt". Maar deze mensen*geest* is weer niet het totum humanum simpliciter, — hij is zelf weer „deel", zij het dan van een zeer bijzondere soort, nl. „deel op de wijze van het *geheel*", terwijl het lichaam of 'n lichaamsgeleding deel is „op de wijze van een *deel*". Hoe dichter men aldus nadert tot den mensengeest, des te meer zal zulk een deel participeren aan het grote geheel van de menselijke natuur waarin het éne Ik subsisteert, des te meer zal zo'n deel worden „ad modum totius", — maar omgekeerd: hoe verder men zich van de „geest" verwijdert, des te meer zal het deel zijn „ad modum partis", zo zelfs dat het soms niet meer mogelijk is, uit te maken, in hoeverre een „deel" nog „deel" is.

Men mag dus wél zeggen, dat de lichaamsleden participeren aan de *geest* (omdat deze deel is „ad modum totius"), eveneens, dat zij participeren aan het ondergeschikte *„geheel"*, het lichaam, — maar men mag niet zeggen, dat zij participeren aan de geest qua *ziel*.

Het is ongetwijfeld volkomen waar, dat deze delen niet aldus zouden kúnnen deelhebben aan die verschillende „gehelen", als niet de mensen*geest* „illud esse in quo subsistit, communicat materiae corporali" [96]), — maar het gehele probleem is nu juist deze laatste stelling *aan te tonen*. Dit bewijs werd in STRASSER's werk niet gegeven, en kón ook niet gegeven worden, aangezien het Ik-subject onmiddellijk als de ziel werd geïnterpreteerd.

Hieruit blijkt, hoe voorzichtig men moet zijn met termen als „deel" en „geheel" en „participeren". Het zijn analoge begrippen, en niet eens altijd van metaphysiek gehalte.

6. Wijsgerige methode of propaedeuse tot wijsbegeerte?

Met de laatste opmerking hangt nu de beoordeling samen van de methode als zodanig, die door STRASSER gebruikt werd.

Wij zijn namelijk van mening, dat deze methode slechts daar, waar zij zichzelf destrueert, pas *in strikte zin* wijsgerig is geworden, en dat zij dus *zelf* niet-wijsgerig mag heten. En daar zij evenwel vanzelf tot haar eigen grens kón doorstoten, moeten wij haar beschouwen als propaedeuse tot de wijsbegeerte. Deze stelling vergt echter enige verklaring.

STRASSER's methode steunt op evidentie. Dat doet echter de wijsgerige methode ook. Maar niet iedere evidentie is wijsgerige evidentie! Welnu: wanneer men de methode van de schrijver nagaat, ziet men achtereenvolgens vele soorten van evidentie optreden, waarvan alleen de laatste („Ik bij mij zijnde, ben bij het Zijn") van zuiver metaphysische aard is.

STRASSER's methode is een denken, dat zich begeeft „binnen in de existentiële motus van het Ik". Maar, hoe waar dit ook is, men mag niet vergeten, dat dit „binnenglijden" lang niet overal „binnen"komt! Wat immers in feite geschiedt is het volgende: er wordt een „wederkerende activiteit" van het Ik onder de loupe genomen, — d.w.z. de *onmiddellijke ervaring*, het *onmiddellijke bewustzijn*, dat wij van die activiteit hebben, wordt expliciet

96) o.c. l.c.

tot voorwerp van een reflexieve kenakt gemaakt. Zo iets is natuurlijk zeer wel mogelijk en volmaakt menselijk, maar dit betekent nog niet, dat ieder reflecteren op een eigen activiteit, alleen reeds *door het feit van de reflectie*, metaphysisch zou wezen, d.w.z. zulk een voorwerp grijpen zou onder het formeel object der metaphysica, het zijn *qua zijn*, het zijn als bepaald door *zichzelf*.

De *onmiddellijke* ervaring van een activiteit heeft evenveel denk-diepgang als die activiteit in zich bezit. Wanneer dus de intellectuele bezinning zich „einschmiegt" in de handeling van b.v. „tandenpoetsen" of „haarkammen" of „zich bezien", kortom in iedere handeling die termineert in een quasi-object, welke handelingen zich geheel in hun *formeel zintuigelijke gegevenheid* (ook van de z.g. inwendige zintuigelijkheid!) aan de onmiddellijke „ervaring" voordoen, dan zal de expliciete reflectie daarop eveneens formeel door die zintuigelijke gegevens bepaald zijn en blijven. Zo'n reflectie zal dus niet in strikte, volmaakte zin, „binnen" die handeling komen.

Een verstandelijk denken, dat in zulke intrinsieke afhankelijkheid van de zintuigen tot stand komt, kan nooit metaphysisch zijn, en zal het ook nooit worden, hoezeer men ook met de reflectie op die handeling zou doorgaan. In de Metaphysiek wordt het denken immers bepaald door het Zijn als *door zichzelf* inzichtelijk, terwijl de zintuigelijke gegevens *als zodanig* van buiten af aan het „Zijn-door-zichzelf-bepaald" worden toegevoegd [97]).

Daar komt nog bij, dat het beschouwen van het „tandenpoetsen" eigenlijk een dodelijke abstractie is, daar aldus slechts een *abstract deel* van de integraal menselijke handeling, die primair gespecificeerd wordt door een *zedelijke* instelling, beschouwd werd. Dit laatste element werd hier eenvoudigweg verwaarloosd, zodat het „quasi-object", de „tanden" wel heel erg aan de buitenkant van de mens getrokken werd, en nauwelijks nog formeel als „deel" kan gezien worden.

Zo doorloopt STRASSER's methode successievelijk bijna alle graden van het psychologisch bewuste kennen, totdat zij tenslotte gedwongen wordt stil te staan bij een activiteit, waarvan zij zich niet meer kan losmaken. Deze activiteit termineert in het Ik-subject, of in de *mens* die zich ervaart als „in-zijnde in het Zijn". *Achter* dat „zijn in het Zijn" kan ons denken niet komen, — maar dit is ook gelukkig niet nodig, omdat zulk een afstandnemen de deficientie van het kennen impliceert. Hier is het punt, waar de methode „scheitert", om met JASPERS te spreken, — waar de „Existenzerhellung" haar absolute grens bereikt heeft, en .... de metaphysiek haar eigen beginpunt, haar eigen fundament en haar eigen verantwoording heeft gevonden. Het expliciteren van dit „punt", op de specifiek eigen wijze van de metaphysiek [98]), kan dan beginnen, of liever: is dan reeds begonnen, omdat de mensengeest dit gevonden metaphysisch ervaringsmoment *door het feit van dit vinden* reeds „geobjectiveerd" heeft.

---

[97]) Hieruit volgt tevens, dat het „phaenomeen" der phaenomenologie een grotere verwantschap vertoont met het „phaenomeen" van KANT, dan wellicht een phaenomenoloog zou willen toegeven.

[98]) i.e. per expressiorem conceptionem ejusdem realitatis, — ofwel: op *dialectische* wijze.

Dan komt inderdaad de totale problematiek van het metaphysische denken naar voren, en wel op de spits gedreven : want dan objectiveert de mens een realiteit die eigenlijk als zodanig niet meer objectiveerbaar is, en daarvan is hij zich op tragische wijze *bewust*. Hij weet zeer goed, dat het objectiveren van het Zijn (of van *eigen* Zijn, in de zelfervaring met een zekere spanning „gegeven") de oorspronkelijke identiteit of onmiddellijkheid weer opheft, maar door dit besef (en later door de verantwoording van dit besef) van inadaequaatheid transcendeert de metaphysiek haar eigen beperking. Zij beweert niet, zoals JASPERS, dat deze Transcendentie onuitdrukbaar is, of dat onze wijsgerige begrippen, om reden van hun „objectiviteit" slechts „Chiffres" zouden wezen, maar dat zij wel degelijk, ondanks deze objectiviteit en dóór die objectiviteit, tot een wetenschappelijk verantwoorde „perfecta cognitio" van haar principieel niet te objectiveren voorwerp komt.

Het voorwerp der wijsgerige Anthropologie is daarom niet de geestelijke *ziel*, maar *de gehele mens qua zijnde*. Het Zijn is immers „das Umgreifende", en dus, heeft de wijsgeer eenmaal de mens qua zijnde ontdekt, dan bezit hij de absolute zekerheid, dat zijn kennis alles, wat over diezelfde mens in lagere kensferen op minder „umgreifende" wijze gegeven, gevonden of ontwikkeld was, per modum unius en per modum sublimationis, uitdrukt en omvat. Een samenvoegen van de objecten dier verschillende kensferen is even onmogelijk als het samendenken in één substantie van een engel en een mens. Men kan *verbaal* natuurlijk een zekere algemene noemer construeren (in ons geval de verschillende subject-object combinaties) maar deze generalisatie is slechts schijn, daar men aldus alleen oppervlakkig de fundamentele verschillen der componenten heeft weggestreken.

Daarom kan, metaphysisch gesproken, zelfs van het mensenzijn als zodanig (het Ik-subject van STRASSER) niet worden volgehouden, dat dit alleen maar Subject zou wezen! Ook in het mensenzijn als zodanig leeft de spanning tussen object en subject, natuurlijk op een andere, analoge, maar echte wijze. Het zou ons echter te ver voeren, op deze kwestie in dit verband nog in te gaan. Het is genoeg, bij wijze van samenvatting de volgende conclusie uit te spreken van deze paragraaf.

Het beginpunt van het metaphysische denken is identiek met het zelfdestructiemoment van alle niet-metaphysisch denken. Beginpunt van de metaphysiek valt niet samen met het beginpunt van het menselijk denken überhaupt, want dit laatste is niets anders dan de befaamde „quidditas mundi materialis" der scholastiek. Zelfs het phaenomenologische „materieel apriori", de „gerichtheid van ons Ik op een wereld van dingen, levende wezens en personen" is niet het absolute, metaphysieke beginpunt, omdat daarin nog veel te veel verondersteld werd. Het absolute begin van metaphysiek, niet alleen van de algemene Zijnsmetaphysica, maar ook van de wijsgerige Anthropologie, is : *de mens, in zover deze, vragend naar het Zijn, reeds bij het Zijn is*. Het ontkennen *hiervan* levert pas de echte metaphysieke contracdictie op, — niet het ontkennen van andere „materieel apriori" gegevens.

7. Betekenis der phaenomenologische methode voor de Wijsbegeerte.

Een laatste punt blijft ons nog ter bespreking over. Men zou wellicht geneigd zijn te menen, dat wij, door onze afwijzende houding, de methode van STRASSER als waardeloos voor de wijsbegeerte zouden beschouwen. Dit is allerminst het geval!

Deze methode heeft integendeel aan de wijsbegeerte vooreerst deze onschatbare dienst bewezen, dat zij zo duidelijk zien laat, hoe er in de mens een ervaringssfeer gevonden wordt, die reëel is (de meest reële zelfs van alle!), en waar de „objectieve" wetenschappen, ook de geesteswetenschappen, als zodanig machteloos tegenover staan, nl. de echte „zijnssfeer" van de mens. Zij heeft de vorsende mens als het ware van de ene verwondering naar de andere tot die „wijsgerige verwondering" opgevoerd, die tot metaphyhisch denken *noodzaakt*. Zo iets is in onze tijd, die groot gevaar loopt al het menselijke te psychologiseren en te relativeren, van onschatbare waarde. Maar er is nog meer.

Met het scherp onderscheiden der diverse kensferen, vooral wat betreft de Phaenomenologie en de Metaphysica, mag men de onderlinge *eenheid* der wetenschappen niet vergeten. En zo blijkt ook duidelijk uit dit boek, hoe zelfs in de „zuiver" phaenomenologische denkactiviteit het „wezen", het metaphysieke wezen, telkens opnieuw door de „verschijning" heen gaat oplichten. Men kan dit vergelijken met het schoonzemen van een matglazen vensterruit: hoe meer men zeemt, des te duidelijker komt het vergezicht, dat zich achter het venster uitstrekt, voor onze ogen te staan. Maar: hoezeer men ook zemen blijft, het vage en onduidelijke van het matglas zal op deze wijze nooit verwijderd kunnen worden. Maar het beeld van het stralende landschap, dat reeds door het matglas heenschijnt, nodigt de kijker uit, om het venster te openen. Dan vindt hij een ander venster, thans van zuiver doorzichtig glas. Dit laatste venster kan hij echter niet meer openen, — hij kan hoogstens het glas stukbreken, maar dit is destructie! Dit is het beeld van de denkspanningen, welke de phaenomenologische methode van STRASSER [99]) oproept: het schoonzemen van het matglas is de geleidelijke overwinning der „objectieve" wetenschappen tot de phaenomenologische „Wesensschau". Deze echter op haar beurt dringt de denkende mens om de grote stap te zetten: van de phaenomenologie, waarin het wezen *verschijnt*, naar de zuivere metaphysica, waar het wezen gegrepen en *wetenschappelijk* verantwoord wordt; ook hier echter nog niet onmiddellijk, maar steeds met „behulp" van objectiverende begrippen, die, hoe limpide ook, toch nog altijd een „medium" vormen tussen denken en werkelijkheid. Wil men dit medium verwijderen, dan is er maar één mogelijkheid: de actuele band tussen verstand en zintuigen doorbreken. Maar dit betekent de band tussen geest en lichaam stukmaken, quod absit! Tot zover deze vergelijking. Zij is echter, en gelukkig, deficient.

Want de grote opgang van ons wereldgebonden intellect, langs Phaenomenologie naar zuivere Metaphysica, blijft niet stilstaan op deze snede

[99]) En überhaupt iedere phaenomenologie!

van het scheermes! In zekere zin is de Metaphysica, aldus opgevat, onmenselijk. Daarom zal iedere mens, die in zuivere metaphysieke denksfeer zijn „verschijnende" idee verantwoordde en expliciteerde, spontaan naar de „verschijnselen" *terugkeren*. Niet om weer phaenomenoloog te worden, maar om in volledig gerijpt metaphysisch inzicht, zijn zuivere ideeën met vlees en bloed te omgeven: zonder schade voor die ideeën, maar tot voordeel van die verschijnselen zelf. Hij houdt dan op worstelende metaphysicus te zijn, en wordt.... mirabile dictu: wijsgeer, of liever nog, *wijze*, die alles, ook het geringste onder de verschijnselen, in rustig bezit *schouwt* „sub rationibus aeternis".

En dit „schouwen", deze „mystiek", zal weer zijn Metaphysica verrijken en tevens zijn phaenomenologie, want dit proces staat nooit stil. Heel het menselijk denkleven verloopt in deze spiraalbeweging naar een hier op aarde nooit volledig te bereiken middelpunt, waar verschijning en wezen niet meer aan elkander zijn tegengesteld, maar in volkomen doordringing hun gemeenschappelijk eindpunt hebben bereikt. Dan pas houdt de eeuwige strijd tussen phaenomenoloog en wijsgeer op.

Het is wellicht deze laatste waardering, die het werk van STRASSER in zijn hoogste waarde onthult. Want er bestaat geen phaenomenoloog die niet tevens wijsgeer is, en omgekeerd. En er wordt geen vergissing gesignaleerd bij de phaenomenoloog die niet uiteindelijk terug is te brengen tot een onjuiste wijsgerige intuïtie, — zoals ook iedere wijsgeer terecht bestreden wordt als zijn conclusies niet met het vlees en bloed der verschijnselen kunnen omkleed worden.

Voor de rest is het slechts een kwestie van temperament, of de mens langer in de propaedeuse dan in de Metaphysica blijft: uiteindelijk immers wil men uitgroeien tot Wijsheid.

Nijmegen W. COUTURIER

ZUSAMMENFASSUNG

Diese kritische Untersuchung der Arbeit von Prof. Dr S. Strasser: „Het zielsbegrip in de metaphysische en in de empirische Psychologie" stellt die Frage, ob mit Recht zu behaupten ist, der Autor habe nach phänomenologischer Methode den thomistischen Begriff der Seele aufgewiesen. Diese Frage wird negativ beantwortet, jedoch zugleich die ausserordentliche Wichtigkeit der Arbeit herausgestellt: nämlich allen naturalistischen, psychologistischen und relativistischen Erklärungen des Menschen gegenüber, das reine metaphysische Erfahrungsgebiet klarzulegen, in dem die Philosophie ihren Anfang, ihre Begründung und ihre unbedingte Festigkeit zu finden weiss. Die Kritik hat daraufhin eine Veranlassung sich weiter auseinanderzusetzen mit dem Verhältnis von Phänomenologie und Metaphysik. Abschliessend wird eine Metaphysik befürwortet, die nach Begründung ihrer selbst, „zu den Sachen" zurückkehrt, um so Weisheit zu werden.

KRONIEK DER GODSDIENSTGESCHIEDENIS

Thomas OHM O.S.B., *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie,* Krailling vor München, Erich Wewel Verlag, 1950, XVI + 544 blz., in-8°.

Gustav MENSCHING, *Gut und Böse im Glauben der Völker.* 2te völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart, Ehrenfried Klotz, 1950, 132 blz., kl. 8°.

Marcelle BOUTEILLER, *Chamanisme et guérison magique,* (*Bibliothèque de Philosophie Contemporaine : Psychologie et Sociologie*), Paris, Presses Universitaires de France, 1950, 377 blz., in-8°.

J. HUBY, *Christus. Handboek voor de geschiedenis der Godsdiensten.* Nederlandse bewerking onder leiding van Prof. Dr K. L. BELLON, Utrecht-Brussel, Het Spectrum, 1950, 1160 blz., in-8°.

Mircea ELIADE. *Traité d'histoire des Religions,* Paris, Payot, 1949, 406 blz., in-8°.

Prof. Dr B. A. G. VROKLAGE S.V.D., *De Godsdienst der Primitieven,* (*De Godsdiensten der Mensheid,* deel I), Roermond en Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1949, 404 blz., in-8°.

Dr J. Z. M. De LEPPER, *De Godsdienst der Romeinen,* (*De Godsdiensten der Mensheid,* deel VI), Roermond en Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1950, 204 blz., in-8°.

Dr J. P. BOOSTEN, *De Godsdienst der Kelten,* (*De Godsdiensten der Mensheid,* deel IV), Roermond en Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1950, 244 blz., in-8°.

Univ.-Prof. Dr Dominik WÖLFEL, *Die Religionen des Vorindogermanischen Europa.* S.A. uit : *Christus und die Religionen der Erde* (uitgegeven door Univ.-Prof. Dr Franz KÖNIG) Band I, 161-537, Wien, Th. Morus Presse im Verlag Herder, 1951, in-8°.

Men kan in een kroniek over Godsdienstgeschiedenis bij het behandelen van de hoofdproblemen de jongste literatuur bespreken. Wij geven er echter de voorkeur aan, die problemen te behandelen buiten alle indeling om, naar gelang ze ter sprake komen bij het doorlopen van de nieuwere werken over Godsdienstgeschiedenis. Onze aandacht gaat dan eerst naar drie hoofdproblemen : Gods Liefde, Goed en Kwaad, het Boven- en Buitennatuurlijke. Daarna komen twee handboeken ter sprake : het symposion van Prof. BELLON en het tractaat van M. ELIADE. Om te sluiten vier détailstudies : de Religie der Primitieven, der Romeinen, der Kelten en der Vóór-Indogermanen. Het volledige werk : *Christus und die Religionen der Erde,* dat we aan Dr Fr. KÖNIG te danken hebben, bespreken we in onze volgende kroniek.

I. Bestaat er buiten het Christendom ware liefde tot God en herkennen wij ook daar Gods liefdeuitingen tot het menschdom ? Uiterst interessant maar delicaat probleem. Prof. Dr Th. OHM geeft ons daarop het antwoord van de Godsdienstwetenschap, de Godsdienstpsychologie, de dogmatische Theologie, en de Missiologie. Daarin ligt de verdienste van zijn werk.

Maar tevens schuilt in zulk een opzet ook het gevaar van vervlakking en herhaling. Zijn onderzoek wordt naar vier hoofdstukken ingedeeld. Vooreerst een theoretisch uitgangspunt: niet enkel de christenen, ook de niet-christenen worden geroepen om God te beminnen: zij beschikken over al het strikt nodige om aan die oproep te beantwoorden. Daarop volgen dan de gegevens uit de Godsdienstwetenschap: ook bij de niet-christenen constateren wij zowel Gods liefde tot hen als hunne liefde tot God, maar op verschillende wijzen, in min of meer hogen graad, om gevariëerde motieven en met afwijkend inzicht. Bij het nagaan van hun religieus en zedelijk leven staan wij telkens weer voor schakeringen in die liefde: functie en diepte en draagwijdte zijn dan ook aanmerkelijk verschillend. Zo stelt OHM dan de theologische vraag: Is dit nu bij de niet-christenen ware liefde? Zo ja, welke waarde moeten wij haar toekennen? Ten slotte besluit dan de missioloog: welke moet dus de houding van den missionaris zijn bij zijn contact met deze niet-christelijke religies? OHM besteedde méér dan 20 jaar om dit reuzenmateriaal te verzamelen; rijk en verscheiden, helder en zakelijk wordt het ons voorgelegd, gestaafd door een substantiële, fijn uitgekozen, recente bibliographie. Wie enigermate beseft welk een reuzenwerk OHM hier aangedurfd heeft, kan het hem moeilijk kwalijk nemen dat daarbij niet alle onderdelen even diep en persoonlijk werden uitgewerkt. Het lijkt ons echter dat in het documentatie-materiaal aanzienlijk meer verscholen ligt dan het derde deel ons vermoeden laat. Dit is vooral opvallend in het kapittel *Vergleiche* (445-461), eigenlijk de kern van geheel het boek. Het ophopen en herhaaldelijk behandelen van dezelfde problemen (b.v. Eros en Agape; Mystiek en extase), het zo uitvoerig belichten van secundaire vragen, schaadde misschien wel aan 't geheel. Nu liggen de antwoorden al te zeer verspreid en werd herhaling onvermijdelijk. Had hij zich beperkt tot de grondvragen en scherper een persoonlijk antwoord geformuleerd, dan had hij ons tevens overtuigd. Niettemin, ook in deze vorm, blijft het een hoogst verdienstelijk werk en zal het er zeker toe bijdragen om de gegevens uit de Godsdienstwetenschap in de theologische kringen dieper te doen doordringen.

II. „Religion an sich d.h. ihrer Idee nach hat mit Ethik nichts zu tun" (125): deze woorden geven ons de grondgedachte weer van MENSCHING's boek. Moest de Ethica tot het wezen van de Religie behoren, dan zou men een ganse reeks Religies niet meer als Religie mogen beschouwen, beweert hij. Schrijver onderzoekt dan acht godsdiensten: de volksreligies van China en Japan, de religies van Indië, de iranische, babylonisch-assyrische, egyptische religie, de godsdienst der Grieken, het Christendom, katholicisme en protestantisme, en ten slotte de Islam. De godsdienst der Germanen wordt niet behandeld, want, schrijft hij: „Sie hat als solche tatsächlich kein Ethos" (124). De godsdiensten der Primitieven worden evenmin onderzocht: het volstaat hem a priori, en tegen alle gegevens in, te beweren (13, 124): „Die reagierende Antwort der (Frühzeit-)Menschen besteht nicht in ethischen Handlungen, sondern in kultisch-magischen Ak-

tionen". Eenzelfde a-prioristische houding blijkt trouwens reeds uit zijn inleiding, waar hij *drie mogelijkheden* vooropstelt: Religion ohne Ethik, Ethik ohne Religion en Ethisierung der Religion (23-27). Daaraan beantwoorden verder zijn *zes Religie-typen*:

1. De ethische strijd staat in 't centrum van de Religie, o.a. in het Mazdeïsme;
2. Het ethos ontstaat als gevolg van het religieus heilservaren: o.a. in 't Christendom;
3. De Religie is ethisch onverschillig, maar van buiten uit dringt het ethos er stilaan binnen, o.a. in den godsdienst van de Grieken;
4. Het ethos wordt beschouwd als voorbereiding van het religieus heilservaren;
5. Religie met ethische Theonomie: geheel het leven staat onder den dwang der goddelijke voorschriften zonder enige hulp vanwege de Religie: o.a. in de Islam en de Godsdienst van Israel;
6. Religies zonder ethos, o.a. de godsdiensten der Primitieven; en de godsdienst der Germanen, waar de opkomst van het Christendom het pas ontkiemend ethos versmoorde (123-125).

Een dergelijke indeling krijgt men dan nog verder voor de *ethische waarden* (126-127), met dit éne verschil dat MENSCHING hier zijn opvatting van *Volksreligion* en *Universalreligion* meer op den voorgrond brengt. Ook zijn slotinterpretatie komt hierop neer: een onderscheid tussen *universale Wertschau* en *volksreligiöse Wertschau*. Eigenlijk is geheel deze interpretatie waardeloos zoodra men bewijst dat zijn uitgangspunt niet klopt: „Die Zugehörigkeit zu diesen Volksreligionsgemeinschaften sichert das Heil auch des Einzelnen" (28). Geheel deze verklaring hangt trouwens ook samen met zijn indeling in *mystische* en *prophetische* religies (30). De uiteenzetting van de verschillende godsdiensten wordt dan ook telkens weer foutief wegens deze vooropgezette werkhypothese, die in de Godsdienstgeschiedenis niet te rechtvaardigen is. Zijn verkeerde interpretaties zijn vooral te wijten aan zijn aprioristische opvattingen omtrent de Religie van de Primitieven. Daar komt nog bij dat vele godsdienstige phenomenen niet objectief worden voorgesteld, maar bekeken van luthers standpunt uit: dit blijkt vooral uit zijn tegenstelling tussen *Urchristentum* en *Katholizismus* (112-115). Geen wonder dat de begrippen: genade, ascese, mystiek erg misvormd worden. Voor beginnelingen, die met de gegevens van de Godsdienstgeschiedenis nog niet terdege vertrouwd zijn, is de lezing stellig af te raden.

III. Het probleem van het *sjamanisme* is actueel. *Sjamaan* is een woord ontleend aan den siberischen Toengoezen-stam: Hij is de man die met de hulp van zijn beschermgeesten de zielen kan begeleiden naar of ontvoeren uit de onderwereld. Hij is de tegenhanger van de „behekser" en staat dus ten dienste van de gemeenschap. Sjamanisme komt voor in de *Zirkumpazifik-Kultur*, vooral in Noordoost-Azië en in Noordwest-Amerika.

De sjamaan kan ook als *genezer* (medicijn-man) optreden; somwijlen erkent men hem als *ziener*; dikwijls lijkt hij op een *bezetene*. Dit zijn echter bijkomstige elementen, zoals M. ELIADE het meesterlijk aantoonde in: *Le problème du chamanisme* [*Rev. Hist. rel.* 131 (1946) 5-42]. Ongelukkiglijk geeft M. BOUTEILLER hier aan 't begrip sjamaan een veel beperkter betekenis: een genezer die optreedt met medico-magische middelen tegen ziekten, die aan buitennatuurlijke oorzaken werden toegeschreven. Daarom meent hij dit begrip zelfs op de franse *panseurs de secret* of *belezers* te mogen toepassen. In zijn eigenlijke typering gaat hij echter uit van de noord-amerikaanse Indianen. Hier bestudeert hij achtereenvolgens hun ereplaats in de sociale structuur met hun voorrechten en verplichtingen, de herkomst van hun macht (overgeërfd, uitverkoren door de geesten of door hen zelf afgebedeld) en het praktisch uitoefenen van hun ambt (zelf beleven en transponeren van den geesteninvloed). Diezelfde kenmerken tracht M. BOUTEILLER daarna terug te vinden, niet alleen in Zuid-Amerika, Azië en Afrika, maar zelfs in Frankrijk. Geheel dit laatste gedeelte berust op eigen onderzoek over 15 franse belezers en 16 belezen patiënten. Zo de ziekte afneemt of zelfs verdwijnt, is dit soms ook wel te wijten aan empirische middeltjes, maar de hoofdfactor blijft steeds: het beroep op psychotherapie. De genezing komt alleen voor in geval van collectieve suggestie en bij een blind vertrouwen in de faam en de heiligheid van den belezer. Sjamanisme zou dus niets te doen hebben met Religie, maar wordt herleidt tot psycho-therapie. Deze interessante, soms boeiende studie zal de ethnologen toch niet overtuigen. Haar uitgangspunt is verkeerd: een echt sjamaan is nog heel wat anders dan een belezer. De functie van den sjamaan wordt verkeerd geïnterpreteerd wijl hij niet in zijn historisch cultureel milieu werd bestudeerd. In het zoeken naar parallele gevallen van sjamanisme in Afrika, bij de Thonga-Vandau, de Dogon en de abissijnse Zars werd Schrijver ernstig misleid door zuiver uiterlijke of secundaire overeenkomsten. Dit bewijst hoe kies men zijn moet bij het hanteren van methodische criteria in het ethnologisch onderzoek. Dit verklaart ook hoe de cultuurhistorische school hier totaal verkeerd werd beoordeeld (blz. 8). Wie het werk echter kritisch bestudeert, kan er zeer veel uit leren, vooral zo men daarna de opgesomde bibliographie (632 nummers) wil benutten.

IV. Het handboek *Christus* van Pater J. HUBY verscheen *in nederlandse bewerking* onder leiding van Prof. Dr K. L. BELLON. Terecht noemt men het een *nieuw boek*, waarin alleen opzet en geest van het oorspronkelijke werk gehandhaafd werden. Immers alleen in drie hoofdstukken (10, 16, 17) herkennen wij nog een vertaling. Wij laken dit niet, verre van daar. En toch — men neme het ons niet kwalijk — hadden wij een veel uitgebreider handboek verwacht. Sedert 1910, datum waarop *Christus* als tegenhanger van *Orpheus* werd gepubliceerd, vorderde de Godsdienstgeschiedenis met reuzenschreden: dit heeft zij vooral aan de Palaeo-archaeologie en de Volkenkunde te danken. Tegenwoordig is een dergelijk handboek dan ook niet meer te verwezenlijken tenzij allerlei geschoolde vakgeleerden het

hunne ertoe bijdragen. De godsdienst in de Palaeo-archaeologie b.v. moet noodzakelijkerwijze aan een praehistoricus worden toevertrouwd; anders blijft men bij gemeenplaatsen of loopt ten minste het gevaar niet meer up to date te blijven. Hetzelfde dient gezegd voor de Palaeo-anthropologie. 't Volstaat niet te beweren dat er nu *nieuwe vondsten* zouden geboekt zijn (406): allicht verwart men nieuwe interpretaties en nieuwe hypothesen met nieuwe vondsten. Het artikel van N. LAHOVARY, waar men hier nu juist naar verwijst (407), wordt in ernstige en degelijke, onbevooroordeelde anthropologische middens ten zeerste becritizeerd en volledig verworpen. In de uiteenzetting van den godsdienst bij de schriftloze volkeren volgt men hier nog het schema van de cultuurkringen zoals dit voorlopig in 1913 werd opgesteld; sedertdien bevond men — even goed binnen de kringen van de cultuurhistorici als daarbuiten — dat de werkelijkheid veel ingewikkelder is en houdt men er veel meer geschakeerde schemata op na. De ethnologen, die cultuurhistorisch geschoold zijn, vermijden meer en meer (om alle misverstand te voorkomen) het woord *oercultuur* en vervangen het door *grondcultuur*; ook de termen *secundaire* en *tertiaire culturen* worden nu in een geheel anderen zin gebezigd. Niemand zal ontkennen dat wij tegenwoordig meer en meer beschikken over uitvoerige en zeer gedetailleerde gegevens in zake Religie en Magie bij de niet-europese volkeren. Het lijkt ons derhalve jammer, dat al dit nieuwe materiaal hier nog onbenut bleef. Voor geheel Amerika, Australië, Oceanië, en Noord-Azië, komen alleen de Maya's en Azteken ter sprake. Zelfs de indische godsdiensten worden, buiten het Boeddhisme, niet behandeld. Ook dunkt het ons minder gelukkig in één en hetzelfde hoofdstuk al de godsdiensten van China, en daarna al de godsdiensten van Japan te behandelen. Men stelt zich daarbij aan 't gevaar bloot al te veel in 't historisch verloop verwikkeld te geraken en het kenmerkende van elke godsdienst niet meer in het oog te houden. Het hoofdstuk over de Islam (door Prof. J. J. HOUBEN) is wellicht één der best gelukte, maar wat zwaar om te lezen; voor een handboek ware daarbij een uitgekozen boekenlijst met critische wenken misschien nuttiger geweest dan een zeer volledige bibliographie zonder commentaar. Bij de méér klassieke behandelingen blijven wij hier niet stilstaan: Indo-Germanen, Iranvolkeren, Assyro-Babyloniërs, Egyptenaren, Grieken, Romeinen, Kelten, Germanen. Zij zouden ieder een eigen commentaar vergen, wat ons hier te ver leiden zou. Niet dat wij deze bijdragen onderschatten: deze medewerkers stonden wellicht voor een nog moeilijker taak dan de anderen, wijl die onderwerpen reeds zo dikwijls door voorgangers in analoge kaders werden saamgevat. Juist daarom had men ze misschien kunnen inkorten en zich beperken tot keurige critische verwijzigingen, zodat er plaats gevonden werd om die godsdiensten te behandelen die tot nog toe in de klassieke handboeken nergens voorkwamen. Men zou die godsdiensten dan niet meer moeten indelen in *niet meer bestaande* en *nog bestaande*. Wie zou durven beweren dat bij de huidige Maya's niets meer van hun vroegere Religie overbleef?

Dit handboek zouden wij *het klassieke* willen noemen: het is geheel op

zijn plaats en het was nodig. Daarnaast blijft echter nog ruimte voor *een hedendaags*, dat nog niet geschreven is, maar voorzeker niet minder belangwekkend zijn zal en dat door velen als hoogstnodig wordt aangevoeld. Bij een dergelijke vernieuwing, zou men meer plaats moeten schenken aan de *methode* zelf, aan het beoordelen van de jongste tendenties in de Godsdienstwetenschap, aan het klaar onderscheiden tussen hypothesen en feiten, aan een overzichtelijk vastleggen van de huidige resultaten. Godsdienstgeschiedenis mag zich op onze dagen niet meer tevreden stellen met het broksgewijs schetsen van enkele phasen, ze moet streven naar historisch perspectief en intercontinentale alzijdigheid. Niet enkel de klassieke godsdiensten zijn belangwekkend; zo mogelijk moeten alle religies ter sprake komen of ten minste alle religiestructuren belicht worden.

V. Onomwonden omschrijft M. ELIADE zijn opzet in zijn *Traité d'histoire des Religions*. Twee vragen wil hij beantwoorden: 1° Wat is Religie? 2° Kan er van Godsdienstgeschiedenis sprake zijn? Hier geeft hij antwoord op de eerste vraag: hij beschrijft de religieuze gegevens en wijst ons op hun openbaring. Een religieus verschijnsel is immers „een openbaring van het heilige in den kosmos". Dit noemt hij een hierophanie. Doet het zich voor als een kracht, dan spreekt hij van kratophanie. In de historische ontwikkeling kan die openbaring later weer in gewijzigden vorm optreden als een epiphanie. Achtereenvolgens doorloopt hij zo de cosmische openbaringen (de hemel, het water, de aarde, de steenen), de biologische openbaringen (de maan, de zon, het plantenrijk, de landbouw, het sexuele), de topische openbaringen (heilige plaats en heilige tijd), mythe en symbool. Ieder religieus gegeven stelt ons voor een eigen openbaring van 't heilige en meteen voor een aangepast antwoord van den mens. Dit antwoord is telkens verschillend naar gelang het milieu en het tijdperk, waarin hij leeft. Het énige wat ELIADE in dit eerste deel bedoelt, is ons de verscheidenheid van al die openbaringen, de rijkdom van die religieuze structuren te laten aanvoelen. Met nochtans deze éne bijbedoeling: naast het kenmerkende telkens ook te wijzen op de gemeenschappelijke overeenkomsten. Al die openbaringen passen immers samen in een systeem. Dit juist wil hij achterhalen en als zodanig is zijn opzet totaal verschillend van de phaenomenologische methode. Telkens weer legt hij er de nadruk op, dat men den zin van een religieus verschijnsel alleen achterhalen kan, wanneer men rekening houdt met de geschiedenis, d.w.z. met tijd en plaats. En toch bij hem geen spoor van evolutionistische reeksen, geen opklimmen van uit het enkelvoudige naar het samengestelde, noch van het eenvoudige naar het ingewikkelde. Al te licht vervalt men dan in 't arbitraire en het a priori. Trouwens, herhaalt hij, een Religie met niets dan eenvoudige elementen vinden wij nergens. Reeds van meet af aan staan wij voor de meest complexe religiestructuren. Doch één en dezelfde openbaring doet zich nooit tweemaal voor: want telkens weer is tijd en plaats waarin de mens het beleeft, gewijzigd. Iedere openbaring is een nieuw historisch gebeuren, een nog nooit beleefde ervaring, een herontdekken van geestelijke

waarden (397). Godsdienstgeschiedenis omschrijft hij dan ook als: het drama van het verloren gaan en het herontdekken van de religieuze waarden.

Het kapittel over de kosmische openbaringen is een meesterstuk; ook de openbaring van hemel en plantenrijk mogen buitengewoon geslaagd heten. Wat het handboek uiterst verdienstelijk maakt is zijn opvatting van de initiatie: bij ieder onderdeel geeft hij een uitstekende en zeer keurig gekozen boekenlijst met een inleidend critisch kommentaar, dat verder onderzoek zeer vergemakkelijkt. We kregen hier ongetwijfeld 't beste inleidend handboek dat we tot op heden toe bezitten voor de Godsdienstgeschiedenis.

VI. Het werk dat Prof. Dr B. A. G. VROKLAGE hier aandurfde met zijn *Godsdiensten der Mensheid* in 16 boekdelen is voorzeker een unicum in de Godsdienstgeschiedenis. Helaas, kort na 't verschijnen van dezen eersteling: *De Godsdienst der Primitieven*, werd de Redacteur ons ontnomen en anderen zullen moeten instaan voor 't voortzetten van dit reuzenwerk. De leider is *cultuurhistorisch* geschoold; geheel de reeks werd dan ook *historisch* uitgebouwd. Dit verzekert ons een zakelijke uiteenzetting op een hoog wetenschappelijk peil. Evolutionistische ontwikkelingsreeksen, psychologische interpretatie-systemen en zelfs phaenomenologisch juxtaponeren van uiterlijke overeenkomsten worden hier dus geweerd. Dit blijkt reeds duidelijk uit de algemene inleiding, waarmede VROKLAGE dit eerste deel inzet, en uit zijn definitie van den Godsdienst, waarmede hij het sluit. Objectief omvat Godsdienst (383): een geheel van opvattingen en practijken ten opzichte van een persoonlijk Hoogste Wezen, waarvan de mens zich afhankelijk weet en voelt en waarmede hij in verbinding wil treden om Hem vrijwillig te dienen. Magie of tooverkracht daarentegen omschrijft hij volgens de primitieve opvatting als een afzonderlijke, boven de gewone vermogens uitreikende eigenschap van een stoffelijk voorwerp, handeling of woord, die op blindnoodzakelijke wijze werkt (298). Deze omvat de witte magie van den medicijnman en de zwarte magie van den behekser (316). Deze Reeks wil nu de verschillende typen en vormen beschrijven, waarin de onderscheiden volkeren aan hun religieuze behoeften, gedachten en gevoelens gestalte hebben gegeven (14). Daar men de „meest elementaire of minst gecompliceerde vormen van de godsdienst aantreft in de primitieve religie van de grondcultuur", schrijft VROKLAGE (375), vormt dit het eerste deel. Vele van deze vormen, zij het enigszins gemodificeerd, zal men daarna terugvinden in de hogere Religies van de Midden- en Hoog-cultuur. Dit verklaart ons ook de indeling van dit boek: het bovennatuurlijke en universele in den Godsdienst, God, de goden, de geesten en demonen, de natuurgeesten, de zielegeest, de vooroudervereering, de magie, het fetisjisme en het totemisme. Daarbij komen ter sprake manisme (276), naturalisme (166) en dynamisme (323), mythologie (182), causaliteitsdrang en zucht tot personifiëring van natuurverschijnselen (203). Volledigheidshalve moest er ook een hoofdstuk over de religieuze functionarissen aan worden toegevoegd (369). Telkens begint VROKLAGE —

als ware het een scholastisch dispuut — met een scherp omschreven begripsbepaling, staaft ze met een reeks concrete voorbeelden en weerlegt daarna de verkeerde opvattingen, die hieromtrent heersen in de Godsdienstwetenschap. Bij het uitwerken van dit plan, in de begrippen en de voorbeelden, herkennen wij telkens weer den trouwen volgeling van Pater W. SCHMIDT; toch voegde hij er bizonder leerrijke voorbeelden aan toe uit zijn eigen ervaring op Timor.

Dank zij dit plan, komen hier reeds in dit eerste deel al de religieuze vormen, structuren en typen ter sprake en worden er scherp omschreven. Toch, menen wij, heeft de eigenlijke uiteenzetting van den Godsdienst der Primitieven er onder geleden: een geographische groepering ware boeiender geweest en wellicht ook klaarder. Ook het zich schrap zetten tegen verkeerde interpretaties werkt soms storend daar waar een opbouwende schets reeds ruimschoots volstond. In zo'n degelijke en grondige studie ware ook een inleiding op de best bruikbare bibliographie op haar plaats geweest om verdere studie mogelijk te maken: een boekenlijst achteraan, zonder kommentaar, volstaat daartoe niet.

VII. Dr J. L. M. DE LEPPER legt van meet af aan den nadruk op een bezwaar: „Kan er werkelijk sprake zijn van een godsdienst der Romeinen? Is het geen na-apen van het griekse voorbeeld? Ligt er wel een eenheid in al die verschillende godsdienstvormen en opvattingen, die men bij het romeinse volk aantreft?" In geheel het werk krijgen we nu daarop het antwoord. We volgen er op den voet een ontwikkelingsproces, dat zich langzaam maar aanhoudend voltrekt. Zo ontstaan er godsdienstvormen, die geheel anders zijn dan die van Rome's oudste tijden. We staan voor een godsdienst, soms sterk veranderd en gedragen door een sterk gewijzigde mentaliteit, maar in den grond is het toch steeds dezelfde godsdienst gebleven. Nergens constateert men een breuk in de traditie: 't nieuwe kreeg geleidelijk zijn plaats te midden van 't oude, zelfs daar waar het oosterse mysteriën of griekse wijsgerige systemen geldt. Eerst het Christendom heeft bewust en opzettelijk met het traditioneel bestaande gebroken (183). Dit ontwikkelingsproces vat DE LEPPER dus op als een *geleidelijke verschuiving*: oudere godenfiguren geraakten in vergetelheid, nieuwe werden uitgedacht of van buiten ingevoerd; cultusvormen uit vroegere tijd stierven af en andere kwamen op; traditionele opvattingen maakten plaats voor moderne denkbeelden. De massa voelde soms anders dan de priesters; de godsverering bij den haard verschilde van den publieken eredienst; het gemeenschappelijke offer en de juridische formules waren slechts begeleiding bij de particuliere devotie; een cultus van Iupiter optimus maximus kon bestaan naast het geloof in de geheimzinnige kracht van het numen. Met telkens weer dit ontwikkelingsproces te achterhalen, tracht DE LEPPER ook de felste contrasten te verklaren. Niet altijd zal men er mede instemmen; dit belet niet dat juist in die originele poging Schrijvers verdienste ligt. Minder gelukt lijkt ons zijn kapittel over oude gegevens en moderne theorieën, te meer daar wij daarna, zelfs bij citaten, nergens meer

literatuuropgaven te zien krijgen; voor een reeks, die „populair maar wetenschappelijk verantwoord" wil blijven, ware dit toch een streng vereiste. Sommigen zullen misschien de gehele uiteenzetting al te bondig en te onvolledig vinden; toch zal men toegeven dat een dergelijk werk aan de studerenden een klare en uitstekende inleiding bezorgt, die hen aansporen zal om daarna het stroevere van een Th. MOMMSEN en G. WISSOWA aan te durven en hen in staat zal stellen ook 't nieuwere van een H. LEOPOLD, ALTHEIM en DUMÉZIL critisch te kunnen benutten.

VIII. Hoe een lijk nog aan 't spreken krijgen? Ziedaar 't probleem dat Dr BOOSTEN op te lossen kreeg, toen men hem vroeg den Godsdienst der Kelten te beschrijven. Buiten enige schaarse, en dan nog niet altijd begrijpelijke inscripties, geen enkele tekst geschreven in een van de oude keltische talen; bij de klassieke schrijvers alleen enkele spaarzame mededelingen over die overwonnen barbaren en meestal van onbetrouwbare zegslieden en vol vooroordelen; geen enkel gegeven over de sagenleer van Gallië terwijl de sagenleer der insulaire Kelten slechts uit middeleeuwse verhalenbundels tot ons kwam; blijft dan alleen nog het archaeologisch materiaal: amuletten, altaarstenen, een reeks godenbeelden, inscripties met godennamen uit de romeins-keltische periode uit Gallië en Brittannië; niets anders uit Ierland. Het kwam dus hier op neer: een samenvatting geven van al de resultaten, die de studie van keltisten en godsdiensthistorici op dit gebied bereikt heeft (12). Hoe anderen dit vroeger reeds deden, vindt men keurig opgesomd in 't woord vooraf (11-16). Men mag het aan Schrijver dan ook niet ten kwade duiden, dat hij de werken van den keltist Prof. v. HAMEL ruimschoots heeft benut. Bij het uitwerken daagt al aanstonds een probleem op: de Kelten behoren tot de grote cultuurgemeenschap van de Indo-Germanen (19) maar hun godsdienst stemt slechts in enkele punten overeen met die van de andere indo-germaanse volkeren en één van de voornaamste kenmerken hiervan, namelijk de verering van een hoofdgod, ontbreekt in het keltisch Pantheon (48). In plaats van goden en halfgoden vinden wij hier geesten en daemonen. BOOSTEN karakteriseert dan ook de religie der Kelten als een schroomvolle omgang met de bodem of met de aarde, d.w.z. als natuurverering. Waarom die tegenstelling? Het boek blijft daarop het antwoord schuldig. Hoogstwaarschijnlijk sloeg H. ZIMMER de bal niet mis toen hij in zijn *Kulturhistorischer Hintergrund in den altirischen Heldensagen* (Berlin, 1911) naar vóór-indogermaanse cultuurverhoudingen meende te moeten verwijzen. Vooral in Ierland is het cultuurbeeld dikwijls niet keltisch, maar prae-keltisch. Hier schuilt daarbij nog een groot gevaar ook voor de verdere deducties. Aanhoudend verwijst BOOSTEN naar de ierse sagen om daaruit de keltische cultuur af te leiden, maar, vragen wij ons af, in hoeverre mogen teksten der ierse letterkunde worden benut voor het reconstrueren van de keltische cultuur? Enerzijds zijn ze te jong: zij dateert eerst uit middeleeuwen. Anderzijds zijn ze te oud: ze verwijzen naar moedergodheden, overblijfsel van een oudere meer-primitieve vorm van Godsdienst bij de Kelten (231),

d.w.z. naar het prae-keltische. BOOSTEN heeft dit aangevoeld, maar kon geen beslissing treffen bij gebrek aan methodische criteria. Wellicht vindt hij die nu in D. WÖLFEL's *Religionen des vorindogermanischen Europa.*

IX. Immers ook in Oostenrijk verscheen zo juist een symposion over de verschillende Godsdiensten der mensheid. Sedert drie jaren werd het voorbereid onder leiding van Dr Fr. KÖNIG. Later komen wij daarop terug. Reeds nu echter vermelden wij de meesterlijke bijdrage van Prof. Dr Dom. WÖLFEL. Reeds bleek het voor velen een waagstuk, te durven schrijven over den godsdienst van de Indo-Europeërs. Ditmaal gaat het over den godsdienst in het europees milieu, waarin de Indo-Europeërs binnen vielen, d.w.z. over de Godsdienst van het Megalithikum. Alleen Dr WÖLFEL kon zoiets aandurven. Zijn studies over de kanarische eilanden, en daarna over het milieu van Wit-Afrika, voortgezet gedurende meer dan 15 jaren, hadden hem daarop voorbereid. De bijdrage die hij ons nu levert is geen vage hypothese, die alleen steunen zou op linguistische deducties; evenmin een brok literatuur, waarin hij de verbeelding den vrijen teugel laat; 't is een reusachtig mozaïekwerk, waarin ieder steentje met referenties gestaafd is. Voortaan behoort het Megalithikum niet meer tot de zogenaamde vóór-geschiedenis of Palaeo-archaeologie maar tot de Archaeologie. Op de hoofdplaats staat hier een Hooggod; polydaemonismus en polytheïsmus duiken alleen op als secundaire verschijnselen in een moederrechtelijk milieu met intense verering van de voorouders en met uitgesproken agraar-riten. Achtereenvolgens onderzoekt hij al wat hier betrekking heeft op de middellandse-zee-cultuur: minoïsch-kretisch, mykenisch, insulair, etruskisch, noord-afrikaans, kanarisch, libysch of berbeers. Voor het reconstruëren van dit vóór-indogermaans milieu moest WÖLFEL zich beroepen op de methodologische criteria, zoals die in de cultuurhistorische school in gebruike zijn. 't Is hier de plaats niet om deze te rechvaardigen. Dat niet alle onderdelen van zijn synthese even secuur zijn, daarvan is Schrijver zelf zich ten volle bewust. Specialisten van allerlei slag zullen bij het verder uitwerken moeten bijspringen. Het zal echter WÖLFEL als grote verdienste worden aangerekend, als eerste een dergelijke weidse synthese en reconstructie te hebben aangedurfd. 't Zijn dergelijke werken die we in de Godsdienstgeschiedenis het dringendst nodig hebben om verder te komen en dieper door te dringen. Te veel wordt er op onze dagen gedaan aan louter herhalen van het reeds gekende.

Leuven, Januari 1952 V. VAN BULCK

BOEKBESPREKINGEN

Leibniz su seinem 300. Geburtstag 1646-1946; N. HARTMANN, *Leibniz als Metaphysiker*, 1946, 28 blz.; E. BENZ, *Leibniz und Peter der Grosse*, 1947, 88 blz.; E. HOCHSTETTER, *Zu Leibniz' Gedächtnis*, 1948, 82 blz.; J. E. HOFMANN, *Leibniz' Mathematische Studien in Paris*, 1948, 70 blz.; K. DUERR, *Leibniz' Forschungen im Gebiet der Syllosgistik*, 1949, 40 blz., W. CONZE, *Leibniz als Historiker*, 1951, 85 blz., Berlin, Walter de Gruyter und Co., 17.5 x 25.5, ing., DM 1.50, 3.50, 3.—, 4.80, 2.— en 5.50.

De definitieve monographie van Leibniz kan nog niet geschreven worden. Eerst moet de particuliere studie heel wat verder doordringen in de zo vele en zo verschillende gebieden van zijn weten en werken. Met dergelijke voorbereidende studies hebben Duitse geleerden en filosofen zijn nagedachtenis willen vereren. In de zes eerste afleveringen die we hier te recenseren hebben, deden zij dit voortreffelijk. — De biografische inleiding van E. Hochstetter wil, aan de hand van Leibniz' briefwisseling, het ontstaan en de ontwikkeling van zijn ideeën, theorieën en geschriften toelichten, en een toegang zoeken tot het zielsgeheim van deze zo actieve eenzame. — J. E. Hofmann onderzoekt hoe L. geleidelijk de hogere mathesis heeft ontdekt en de *Calculus* heeft uitgevonden. Heel het prioriteitsgeschil tussen Leibniz, Newton en Gregory wordt hier nog eens onderzocht en beslecht. Uit de aantekeningen van Leibniz gedurende zijn Parijse tijd blijkt dat hij de anderen niets „ontstolen" heeft. — Van uit de antinomie van de algemene eeuwige ideeën en van de individuele monaden laat wijlen Prof. N. Hartmann heel de metaphysica van Leibniz zich ontwikkelen: Combinatio, Monadologie, Harmonia stabilita, intelligibele ruimte en tijd, zedelijke vrijheid en contingentie. Toch kon de al te rationeel ingestelde Leibniz de antinomie niet oplossen. Of de meer empirisch en irrationeel gerichte N. Hartmann ze tot een betere oplossing kon brengen, is een andere vraag. — Zeer interessant is de bijdrage van E. Benz over de onverpoosde, maar vergeefse bemoeiingen van Leibniz om de Russische culturele, godsdienstige politiek te bevorderen en in een eenheid met de West-Europese te betrekken. — De studie van Dürr is kort, klaar, en zakelijk. — Maar de beste dezer bijdragen — de anderen niet te na gesproken — is o.i. die van W. Conze. Leibniz als historicus is weinig bekend. Dit ligt hieraan dat hij zijn *Annales Imperii Occidentis Brunsvicenses* slechts tot het jaar 1025 heeft kunnen doortrekken, en dat de twee omvangrijke folio's, vrucht van dertig jaren noeste arbeid, eerst in 1843 werden uitgegeven, toen hun historische stijl verouderd was. Toch waren ze in hun tijd werk van eerste kwaliteit. Een ontzagwekkend materiaal werd er in verwerkt, geput uit de bronnen, met degelijk en genuanceerd historisch oordeel geschift, en tot een causaal-verbonden geheel geordend. Schrijver bestudeert, zoals het bij Leibniz past, de historicus „aus dem Ganzen seiner Persönlichkeit": L. immers nam de geschiedenis op in zijn philosophisch systeem; het in-elkaar-verweven-zijn van alle wezens en feiten, rond de vrije mensendaden als kern, spreiden voor ons heel het *speculum Divinae Providentiae* open, de *Harmonia praestabilita* in hare concreetheid. Schrijver bespreekt grondig de persoonlijke opvattingen van Leibniz betreffende de theoretische zowel als de toegepaste problemen, welke de geschiedschrijving hem in zijn tijd plaatste, en besluit terecht dat hij een groot historicus was, en een voorloper van het „Historismus".

J. Defever

H. ROBBERS S.J., *Neo-Thomisme en moderne wijsbegeerte*, Utrecht, Het Spectrum, 1951, 15 x 23, 167 blz.

Terwijl de titel van dit werk een zekere ruimte laat voor meerdere interpretaties, wordt de doelstelling door de eerste zin van de inleiding nader bepaald met de vraag: „Is het Thomisme, dat wil teruggrijpen op een figuur en een sfeer uit de middeleeuwen, toch nog te situeren in de moderne tijd?" Het schijnt dat de auteur zelf deze onbepaaldheid in de titel bewust gewild heeft. Want op blz. 158 komt hij op de coniunctieve tegenstelling, die men er spontaan zou inleggen, terug. Na al de voorafgaande bladzijden is het wel duidelijk geworden, zo schrijft hij, dat het Neo-Thomisme een belangrijke factor uitmaakt *in* de moderne philosophie. Ja, de laatste zin waarmee het werk sluit suggereert zelfs nog iets meer. Wanneer immers de verwachting wordt uitgesproken en de hoop „dat

de wijsbegeerte die zovelen slechts een beeld uit een grijs verleden lijkt, weer moge worden tot een stralend licht voor heden en toekomst", dan schijnt de auteur in het Neo-Thomisme nog iets meer te zien dan slechts één van de vormen van de moderne wijsbegeerte. Dit wordt o.i. terecht geïnsinueerd, al hadden wij het graag helderder uitgesproken en verantwoord gezien. Omdat de vraag, aan het begin gesteld, de meer algemene van de historiciteit in het geestesleven oproept, wordt in een eerste hoofdstuk het probleem van het absolute en relatieve in het kennen van de waarheid gesteld. Door middel van de analogie meent Robbers te kunnen besluiten tot een zekere relativiteit ten opzichte van de absolute waarheid, en dit niet enkel in de verschillende tijdperken der geschiedenis, maar zelfs in elke denker afzonderlijk.

Om nu vervolgens de confrontatie van het Neo-Thomisme met de moderne wijsbegeerte te kunnen bewerkstelligen, wordt vooraf zowel het begrip „Neo-Thomisme" als „moderne wijsbegeerte" op hun inhoud getoetst. Langs een bespreking van de verschillende pogingen om dit Thomisme doctrinair te omlijnen, gaat de voorkeur van de schrijver uit naar de participatieleer, waardoor de actus-potentie structuur van Aristoteles door platoons gedachtegoed een nadere kwalificatie krijgt. Met nadruk wordt dan ook de participatie zelf nader bepaald, en wel zoals Sint Thomas deze uitwerkte. Deze is bij hem een echte zijnsparticipatie, welke dan in de verschillende onderdelen en sferen van het gehele systeem telkens terugkeert. Met deze zo opgevatte participatie is ook gegeven, dat het Thomisme immer een innerlijke vernieuwing toelaat, zonder zijn verankerd liggen in de eeuwige waarheid ooit te verliezen. De bepaling van wat moderne wijsbegeerte is, lijkt nog moeilijker. Het kort bestek van 30 bladzijden, die hieraan gewijd zijn, legt door een opsomming en aaneenrijging van namen en scholen, richtingen en tendenzen, hiervan een sprekend getuigenis af. Zelfs de vraag of de moderne wijsbegeerte zekere gemeenschappelijke karaktertrekken vertoont, moet een negatief antwoord ontvangen. Toch houdt dit niet in „een verwerping en bloc" van de moderne wijsbegeerte. Hoe moeilijk het ook moge zijn, overeenkomsten en tegenstelling zijn te bespeuren. Dit onderneemt de auteur in het laatste hoofdstuk, waarin vooral de tekorten van het Thomisme worden onderstreept en de thomist zelf opgewekt, om de „spolia Aegypti" niet nutteloos te laten liggen, maar daarmee de thomistische philosophie te verrijken. Deze laatste doelstelling zal dit erudiet boek dan ook stellig bereiken.

H. Geurtsen

Gallo GALLI, *Due studi di filosofia greca,* Estratto da *Scritti vari* I, Gheroni, Torino, 1950, 18 x 25, 109 blz.

Twee schetsen met een aanhangsel, over griekse wijsbegeerte. In de eerste studie wijst Galli, in tegenstelling met sommige andere auteurs, maar o.i. zeer terecht, op het uitzonderlijk belang van de persoonlijkheid van Sokrates voor het menselijk denken en leven. Het tweede gedeelte der publicatie is een verhandeling over Platoons dialoog, het Sumposion. Hier wil hij er de nadruk op leggen, dat Platoon — in oppositie met de traditionele interpretatie van de philosoof der onveranderlijke idealiteit — zeer fel de realiteit en de spontaneïteit van het leven ervaart. Een kort aanhangsel over de jeugddialoog Lusis sluit het werk.

J. Nota

How to study St. Thomas Aquinas, Commentary by Victor WHITE, O.P., London, Blackfriars, 1951, 9.5 x 16, 44 blz., 1.60 sh.

De jonge frater Johannes stond aan het begin van zijn lange studie. Hij wilde recht op het doel af. Er was geen tijd te verliezen. De wereld, ja God had hem nodig. Hoe nu te studeren? Hij schreef een briefje naar de grote Thomas en al spoedig kreeg hij antwoord, zo grondig en zo raak, dat het hem voor menig uurtje stof ter overweging gaf. Maar dat kon frater Johannes nog niet doen op die wijze waarop Victor White het nu in dit keurig boekje ons voorhoudt. Daarin worden de vermaningen van Thomas vertolkt en verklaard vanuit zijn grote werken. Een sober, maar leerrijk conmmentaar, dat aan menig student, die ook iets van het élan in zich voelt dat frater Johannes bezielde, goede diensten zal bewijzen.

H. Geurtsen

Heinz SCHLÖTERMANN, *Vom Hellsehen. Versuch einer Erklärung übersinnlicher Erscheinungen,* Schlehdorf Obb., Bronnen-Verlag, 1951, 14.5 x 20.5, 80 blz.

Ook wij zijn van mening, dat de philosophie zich moet bezinnen op de z.g. occulte verschijnselen. Schr.'s poging tot een wijsgerige verklaring van het „Hellsehen" uit de „energetische Kraft der Seele", waarbij hij zich vooral op Aristoteles beroept, stoot o.i.

echter op onoverkomelijke bezwaren. Hij laat de innerlijke wezensbepaaldheid van onze geest door de materie — hoe transcendent en subsistent onze geest t.a.v. de stof overigens ook moge zijn — niet voldoende tot haar recht komen, en overdrijft anderzijds de eenheid van onze geest met God.

F. Malmberg

Lichamelijkheid, Wijsgerige beschouwingen door professoren in de philosophie van het Dominikanenklooster te Zwolle. Uitgegeven bij gelegenheid van het vijftigjarige bestaan van hun convent 1901-1951. Utrecht-Brussel, 1951, 222 blz.

Over 's-mensen lichamelijkheid is er in thomistische kringen weinig gereflecteerd, in tegenstelling met moderne denkers, die uitgaande van de concrete ervaring aan het probleem der lichamelijkheid zeer veel aandacht besteden. Daarom moet het ten zeerste worden toegejuicht, dat er thans een bundel studies het licht ziet, waarin men deze achterstand wil inhalen door zich te bezinnen op datgene wat in het hedendaagse denken langs een geheel andere weg hieromtrent gevonden werd. Men heeft zich uit de aard der zaak nagenoeg beperkt tot de existentialistische theorieën van Marcel en Sartre, maar de keuze der verschillende onderwerpen verraden tevens, dat ook andere denkers mede beïnvloedend er op hebben ingewerkt. De eerste studie (R. Thuijs) geeft een exposé van Marcel en Sartre, met bij wijze van inleiding een zeer korte aanduiding der bezwaren die van thomistische zijde daartegen kunnen worden ingebracht. De volgende vijf bijdragen kiezen uit deze uitgebreide stof enkele meer voorname punten. Th. de Valk vraagt zich af met Marcel, of men zeggen moet: „bèn ik mijn lichaam of hèb ik mijn lichaam?"; — Chr. Barendse speculeert over de rol van het lichaam in het intersubjectieve verkeer; — A. Arntz beperkt zich tot Sartre en onderzoekt enkele meer ethische vraagstukken, bijzonder in verband met Sartre's befaamde theorie over het pour-soi, de facticiteit, de eigen en vreemde lichamelijkheid. De bundel wordt afgesloten met twee kortere opstellen: A. de Witte over het lichamelijke in de voorstelling en de taal, terwijl C. Pauwels aan de hand van Thomas uiteenzet, hoe de mens God met zijn lichaam eren kan.

Wij hebben eerlijke bewondering voor dit initiatief, maar kunnen de poging niet onverdeeld geslaagd noemen, wat trouwens bij zulke zware en voor een thomist vreemde stof en methode ook niet te verwachten was. Met name wijzen wij op de wel wat erg beknopte weergave der modernen in de eerste studie: of Marcel wel geheel begrepen is, lijkt ons niet zo zeker. Wat de uiteenzetting van het thomistisch standpunt betreft, missen wij de o.i. noodzakelijke distinctie tussen bezielde lichamelijkheid en geest, van een andere inhoud dan die tussen lichaam en ziel. Hoogstens terloops horen wij dat het Ik niet de ziel is, terwijl dit juist het punt schijnt, waar de vaagheid en inconsequentie van Marcel (en van vele anderen) naar voren komt. Er is ook een ander uiterste mogelijk: zich te veel door de modernen op sleeptouw te laten nemen; hieraan heeft de studie van P. Barendse zich te weinig kunnen onttrekken, niettegenstaande de vele juiste opmerkingen welke daar te vinden zijn. Is het bovendien wel waar, dat ons denken als zodanig (los van de liefde) logisch tot monisme leidt? Dan zou het wellicht genoeg zijn de mensen lief te hebben en tegen het loutere verstand te zeggen: fac quod vis! O.i. had de leer der zijnsanalogie voor deze moeilijkheid een betere oplossing kunnen geven. De bijdrage van P. Arntz kan ons het meeste bekoren, omdat hier eigenlijk pas (en hier alleen) een echt opnemen te constateren valt in thomistisch waarheidsbezit van moderne waarheidselementen. In een samenvatting verwijt P. Arntz aan Sartre (hetzelfde geldt mutatis mutandis ook voor Marcel) dat deze de tegenstelling subjekt-objekt verabsoluteerd heeft. Volkomen terecht, maar toch missen wij hier een noodzakelijke verantwoording hiervan in de thomistische kenleer. Zou men niet veel verder komen, als men de afstandelijkheid, die er ongetwijfeld in al het menselijke denken gevonden wordt tussen denken en zijn, gegrond ziet in de binding van ons verstand aan de zintuigelijkheid (of lichamelijkheid, het vreemdheidselement in de mensengeest!)? Wijsbegeerte leeft in de spanning weliswaar van S en O, maar met de nadruk op hun oorspronkelijke éénheid, omdat hier de binding met de zintuigen nog slechts uitwendig (hoewel werkelijk!) is; de positieve wetenschappen denken in formele oppositie van S en O, om reden van de intrinsieke band van verstand met zintuigen, — terwijl juist de geesteswetenschappen zich bevinden op het grensgebied tussen deze twee uitersten, zodat het Zijn zich hier vertonen kan door de verschijning heen, zonder nochtans reeds expliciet als zodanig begrepen te zijn. Met deze fundering van de verschillende denkmethodiek kan men de leer der modernen veilig met het Thomisme vergelijken zonder gevaar te lopen gelijke woorden te verwisselen met ongelijke begrippen. Dan zouden de vele ongetwijfeld juiste opmerkingen en waarderingen die wij in dit boek vinden en waarvoor wij de schrijvers dankbaar zijn, een harmonische en intrinsieke eenheid hebben gevonden.

W. Couturier

Ernest HUANT, *Connaissance du temps,* (*Centre d'études Laennec*), Paris, P. Lethielleux, 1950, 12 x 19, 157 blz., ing. 350 F. frs.

Verscheidene gegevens uit de moderne physica, o.m. uit de relativiteitsleer, de quantentheorie en de golfmechanica, maken het noodzakelijk de tijdsnotie, die men vroeger aan de grondslag van de klassieke mechanica veronderstelde, te wijzigen. Schr. brengt de tijdsnotie in verband met de handeling, respectievelijk met de physische, de physiologische en de psychologische handeling. Physisch gezien is de tijd niet een homogeen en continu verloop; physiologisch is de snelheid van de gebeurtenis gebonden aan de structuur van dit of dat levend wezen, of nog meer beperkt aan deze of gene functie; psychologisch is de tijd beschrijfbaar als de omzetting van toekomst (mogelijkheid) in handeling. „*Connaissance du temps*" bevat o.i. veel interessante waarheden, waarop een natuurphilosophie dringend de nadruk moet leggen; het komt ons echter voor dat voor dit diepgaand probleem, de onderzoekmethodes en de noties (b.v. die van „convergence", „instant", „onde", „action", „ondes d'activité", „irréversibilité", om niet te spreken van de notie „temps" zelf, strenger uit elkaar moesten worden gehouden.

M. De Tollenaere

Eric WEIL, *Hegel et l'Etat,* (*Collège philosophique*), Paris, J. Vrin, 1950, 14.5 x 23, 110 blz.

In een handig en alleszins interessant pleidooi heeft E. W. Hegel wit willen wassen van het traditioneel verwijt, dat hem van liberale zijde wordt gedaan, als zou hij de schrikwekkende apologeet geweest zijn van de Pruisische staat en van het staatsabsolutisme in het algemeen en in zijn ergste vorm. Daartoe heeft E. W. eerst Hegel's politieke opvatting teruggeplaatst in het accuraat gechronologeerd historisch kader, waarbinnen ze ontstaan is en waardoor ze vanzelfsprekend sterk geïnspireerd werd zonder er nochtans mee samen te vallen. Pas daarna wordt dan expliciet gehandeld over die opvatting zelf (verhouding van moraliteit en staat, het constitutioneel karakter van de staat, de vorm van de moderne staat). Zeker heeft de auteur — zowel door een nauwkeuriger verband te leggen tussen Hegel's Rechtsphilosophie en de gebeurtenissen van zijn tijd, als door een aantal belangrijke, soms graag voorbijgeziene teksten hun volledige waarde te geven — aangetoond, dat Hegel's staatsopvatting veel genuanceerder en verstandiger is dan het tweedehands beeld dat velen, al te geredelijk voortgaande op handboeken en geschriften van epigonen of tegenstanders, er zich van gevormd hebben. Men moet nochtans zeggen dat de auteur zich de weg tot zijn doel wellicht een beetje gemakkelijker heeft gemaakt dan die weg in werkelijkheid is: hij heeft nl. o.i. zijn onderzoek al te zeer binnen de enkele ruimte van de Rechtsphilosophie gehouden zonder deze uitdrukkelijk genoeg te beschouwen als een uiting en een moment van de veel bredere Hegeliaanse idee. In het licht van deze diepere en algemenere zijnsopvatting openbaren pas de begrippen van de Rechtsphilosophie hun definitieve draagwijdte en betekenis. En het is binnen deze laatste betekenis en bedoeling dat het aanvankelijk resultaat, dat E. W. bereikt, weer dadelijk opnieuw in kwestie wordt gesteld, en dat men moeilijk zal kunnen volhouden, dat de verzoening van persoon en gemeenschap zich werkelijk met een *Aufbewahren* der essentiële persoonlijke eigenheid en eigenwaarde voltrekken kan. Kortom E. W. heeft — althans wat de grond van de zaak betreft — aangetoond dat Hegel's Rechtsphilosophie persoon en gemeenschap inderdaad verzoent... maar in een zeer Hegeliaanse zin. En het is juist hier dat de discussie begint: of men nl. al dan niet aan de menselijke persoon een zin en een einddoel wil toekennen, die elke externe realisering, de staat inbegrepen, bij wijze van eigen geestelijke bestemming, hoe staatsverbonden ook, transcendeert.

L. Vander Kerken

C. E. M. JOAD, *An introduction to contemporary knowledge,* London, E. J. Arnold & Son Ltd., z.j., 13 x 19, 121 blz.

De bedoeling van dit boek is om aan jonge mensen, studenten van zestien tot twintig jaar, een idee te geven van het moderne denken over wereld en de mens in deze wereld. De auteur richt zich naar de vragen die deze jonge mens spontaan stelt: wat betekent het leven, wat is de mens, wat was zijn verleden, wat is zijn toekomst, wat betekent de wereld en waar komt het in de wereld op aan. De bevattelijkheid waarmee zulke moeilijke vraagstukken behandeld worden, bewijst dat de schrijver zijn stof beheerst en over een paedagogisch talent beschikt. Zijn grote zorg om eigen mening niet op te dringen maar de jonge lezer zelf een antwoord en een houding te laten kiezen, geeft het boek een al te neutrale kleur. Zo wordt bv. het aanvaarden van het bestaan van God enkel als een mogelijk antwoord voorgesteld op alle vragen van het mensenleven. Dit is dan ook wel volgens de

schrijver het mooiste en beste antwoord, maar de vraag is of wij, zuiver philosophisch genomen zo neutraal mogen staan tegenover het bestaan van God. Wij menen stellig van niet.

H. Geurtsen

Gabriel MARCEL, *The Mystery of Being*, I, *Reflection and mystery*, vert. van G. S. Fraser, London, The Harvill Press Ltd., 1950, 219 blz. II, *Faith and Reality*, vert. van René Hague, ibidem, 1951, 188 blz., 14.5 x 22, 15 en 16 sh.

Deze werken bieden ons de vertaling van twee series „Gifford Lectures", welke G. Marcel in 1949 en 1950 gaf aan de Universiteit van Aberdeen. Hij wil daarin onder een nieuw licht de gang van zijn denken nagaan. We vinden er dan ook de hoofdideeën uit zijn vroegere publicaties terug, maar meer gesynthetiseerd, al blijkt ook hier de systematische weergave niet de sterkste zijde van zijn denken te zijn. In *de eerste serie* denkt Marcel na over de menselijke existentie en hoe die in onze huidige wereld beleefd wordt. Naarmate de mens dreigt te verzinken in de techniek, sluit hij zich af voor de geestelijke waarden en verliest hij het contact met de bronnen van zijn bestaan. Marcel bereidt de weg voor zijn tweede serie colleges door de vele belemmeringen voor het denken op te sporen en te elimineren. In *het tweede deel* vinden we een verrassende visie op het klassieke zijnsprobleem. We moeten dat niet benaderen vanuit een geestelijke stratosfeer, doch vanuit onze concrete situatie: geen metaphysiek van het „ik ben", maar van het „wij zijn". Hieruit volgt de centrale plaats van het begrip intersubjectiviteit in Marcels beschouwingen. Slechts zó meent hij het cartesiaanse standpunt te kunnen overwinnen. Zijn analyses over geloof, nederigheid, getuigenis, enz. vormen een uitnodiging aan het scholastieke denken, door Marcel te zeer vereenzelvigd met wat velen er van gemaakt hebben. Het beste antwoord op die afwijzende houding is zijn oevre ernstig te nemen.

P. Neefs

Edmund HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie*, Fünf Vorlesungen, Hrg. und eingeleitet von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Haag, 1950, 16 x 24.5, XI + 93 blz.

Deze 5 colleges welke Husserl in 1907 te Göttingen hield als inleiding op een andere cyclus over de „Dingkonstitution" zijn zeer belangrijk. Niet alleen, omdat men hier zelf een beter begrip kan krijgen door dit helder exposé wat phaenomenologie is, maar ook omdat wij hier nieuw licht zien schijnen over Husserl's eigen ontwikkeling. Uit de tot dusver gepubliceerde werken kon men slechts opmaken, dat Husserl's overgang naar het idealisme pas duidelijk voor de dag kwam in 1913 met de uitgave der „Ideen"; thans blijkt, dat deze ommekeer in feite reeds veel eerder heeft plaats gevonden. In deze colleges spreekt H. weliswaar nog over phaenomenologie als methode, maar zij is nu geworden tot de specifiek *philosophische* methode welke vóór alles is een kenkritiek. Het radicale probleem is nu voor hem de verhouding tussen kennis in de meest ruime zin en haar object. Een fragment uit 1907, door W. Biemel in zijn inleiding afgedrukt, maakt het idealisme van deze „transzendentale Phänomenologie" zeer klaarblijkelijk. W. Biemel, en het Husserlarchief in het algemeen, bewezen ons met deze uitgave een grote dienst.

J. Nota

F. C. COPLESTON S.J., *Existentialism and modern man*, in The Aquinas Society of London, (*Aquinas Papers* n. 9), London, Blackfriars, 1951, 14 x 21.5, 28 blz., 1.60 sh.

Niet een beoordeling van het existentialisme wordt ons hier geboden, maar een analyse van de oorzaken die tot het existentialistisch denken hebben geleid. Dat de geleerde schrijver in het korte bestek van een lezing zo grondig zijn thema weet uit te diepen, verraadt zijn meesterschap in de geschiedenis van de moderne philosophie, vooral echter ook zijn vaste greep op de mentaliteit van de moderne mens.

H. Geurtsen

Dr F. DE GRAAFF, *Het schuldprobleem in de existentiephilosophie van Martin Heidegger*, 's-Gravenhage, N.V. Boekencentrum, 1951, 16 x 23, f 6.90.

Op de philosophie van Martin Heidegger zijn reeds vele commentaren geschreven. Nog slechts weinigen hebben het gewaagd een afzonderlijk thema uit die philosophie in ogenschouw te nemen. De reden hiervoor zal wel te zoeken zijn in de moeilijkheid om dit geheel eerst zelf zo te vatten, dat alle uitspraken van de philosoof tot hun recht komen. Dr De Graaff komt als eerste met een breed uitgewerkte studie over het schuldprobleem, waarin hij echter toch weer de kern, het geheel meent terug te vinden van Heidegger's denken. De ontstellende misverstanden die hij bij de verschillende interpretaties van Heidegger vond waren voor hem een herhaalde stimulans om waarachtig met Heidegger mee te denken d.w.z. „het nihilisme te doorleven en te overleven."

Het eerste hoofdstuk geeft een zich voortdurend aan de eigen woorden van Heidegger vastklemmend overzicht van diens philosophie. Daarna ontwikkelt de auteur hoe de geestelijke situatie van Europa en de opkomst van het nihilisme Heidegger ertoe gebracht hebben om de vraag naar het „zijn" opnieuw te stellen. Het antwoord van Heidegger is volgens den auteur een oproep tot religie als enig heil: de „Seinsvergessenheit" is het vergeten van God. Langs de schuldigheid van het schepsel wordt de mogelijkheid gegeven dit „Sein" weer te kennen en te erkennen. Het derde hoofdstuk brengt dan ook de analyse van het schuldprobleem. De mens vlucht voor God, omdat hij zich niet alleen schuldig gemaakt heeft, maar schuldig is, in een existentiële schuld, die hem aankleeft voordat hij nog enige daad gesteld heeft. Even wordt dan de gedachte onderbroken om in een vierde hoofdstuk enige aanverwante stemmen te doen horen: Kierkegaard en Kafka, om dan in een laatste hoofdstuk het gesprek te geven dat er mogelijk is tussen Heidegger's denken en de theologie. Niet dat zijn leer zelf al theologie is, maar hij verwijst ernaar met aandrang. De mens van Heidegger is volgens den auteur niet de „animal rationale", maar het wezen aan wie de zorg is opgedragen het „Zijn" te hoeden, of wat, hieraan gelijk is, de mens is drager van de openbaring van het „Zijn". Vanuit de „Seinsvergessenheit" gezien is het werk van de philosoof ontstellend afbrekend: „het lijkt kansloos en vernietigend; alles schijnt te eindigen in het niets en de dood." Maar degene die weet te verstaan, ziet beter. Heidegger moet zo denken in deze dodelijk gesaeculariseerde wereld. De wegen van de mens lopen dood; maar wanneer alle wegen eindigen en vergaan, is er toch het wonder der verzoening. Hoe Karl Barth de leer van Martin Heidegger ook bestrijdt, in wezen dienen zij eenzelfde zaak. „Terwijl bij Barth de philosophie buiten de theologie wordt gedreven en daar aan haar lot wordt overgelaten, wat onherroepelijk het gevolg heeft, dat de philosophie een steeds dreigend gevaar voor de theologie blijft, ondanks de wacht aan de grenzen, heeft Heidegger de philosophie van binnen uit bestreden en overwonnen." (blz. 142).

In deze interpretatie van Dr De Graaff wordt tevens de vraag wat het „zijn", „das Sein" bij Heidegger betekent, opgelost. Het is God. En dit, ondanks dat Heidegger zelf zo herhaaldelijk en zo uitdrukkelijk heeft gezegd dat het niet God is? Kent de schrijver deze apodictische uitlatingen van Heidegger niet? Dat is onmogelijk, want hij bespreekt werken, waarin deze bewering duidelijk geuit wordt tegenover meningen die in dit „zijn" toch het goddelijk Wezen zouden willen zien. Indien inderdaad dit „Zijn" niet God is, dan ligt er bij Heidegger de mogelijkheid van een interpretatie die de saecularisatie en de eigenmachtigheid van de mens ten einde toe doorvoert.

H. Geurtsen

Ds J. M. Spier, *Calvinisme en Existentie-Philosophie,* Kampen, J. H. Kok, 1951, 14 x 22, 228 blz., geb. f 6.90.

Heeft het Calvinisme iets te verwachten van het Existentialisme? S. meent van niet. In een eerste deel geeft hij een tamelijk summier, alhoewel accuraat inzicht in deze moderne philosophische houding. De voorlopers Kierkegaard, Nietzsche en Maine de Biran, en dan de voornaamste protagonisten K. Jaspers, M. Heidegger, G. Marcel, als gelovig existentialist, L. Lavelle, eerder een existentialist op zijn manier, en ten slotte J. P. Sartre volgen elkaar op. Uitvoeriger, en deze keer uit de eerste hand, behandelt hij een interessante Nederlandse existentialist Arnoldus Ewout Loen. De critiek van S. in het tweede deel gaat beslist uit van een gelovige, eerder reformatorisch gerichte, en dus strengere Calvinistische overtuiging. En dat is zijn goed recht. Hun voornaamste thesen worden afgewogen, en ook te licht bevonden. Vele critieken van S. zullen wij trouwens van harte overnemen. Persoonlijk nochtans leken ons verscheidene aspecten in de leer van A. E. Loen uiterst vruchtbaar, ook voor een moderne interpretatie van sommige theologische problemen, al zouden wij ze evenmin in hun geheel, als gelovig katholiek kunnen aanvaarden. Typerend b.v. is de voorstelling van Loen van Gods Openbaring, die primair geschiedt in de levende persoon van Christus, het Woord van God. S. wil dit niet aanvaarden, omdat hij o.i. te star blijft vasthouden aan de exclusiviteit van de Openbaring in en door het geschreven Woord van de Bijbel.

P. Fransen

Hans Leisegang, *Meine Weltanschauung,* Berlin, Walter de Gruyter, 1951, 15 x 21, 73 blz.

Deze uiteenzetting van zijn „Weltanschauung" werd door de auteur in 1947 als professor van de Universiteit van Jena op schrift gesteld; zij werd na zijn dood, met de gehoudene lijkredenen, door de vrije universiteit van Berlijn, waaraan hij sinds 1948 verbonden was, uitgegeven. Wij kunnen dit werk aanbevelen aan allen, die zich over L.'s wijsgerige opvattingen op de hoogte moeten stellen. Het uitgangspunt vormt het probleem,

hoe te verklaren is dat de philosophen in de loop der tijden systemen hebben voorgestaan die onderling zo zeer verschilden. De oplossing zou zijn, dat de objecten die onze kennis bepalen — de schrijver wendt zich dus af van het kantiaans subjectivisme — tot verschillende gebieden behoren, die onoverbrugbaar zijn; vandaar veroorzaken zij verschillende denkvormen en logica's, die ieder slechts op een bepaald gebied toepasselijk zijn. De fout der zich tegensprekende philosophen is dan geweest, dat zij een denkvorm en logica welke voor het ene gebied gold, ook voor andere gebieden lieten gelden. Volgens ons hebben de kengebieden, hoe ook verschillend, het zijn gemeen en kent het verstand ze als in het zijn overeenkomend. Waarmee samenhangt dat een universele logica mogelijk is. De leer overigens dat er verschillende denkvormen en logica's aangenomen moeten worden, voert logisch tot een relativisme.

De ethica die Leisegang tot besluit voorstaat en die absolute geldingswaarde zou hebben, is niet gefundeerd — althans dit blijkt niet — op het bestaan van een persoonlijke God, die de Schepper is van het heelal en het einddoel moet wezen van alle menselijke handelingen. Dat hij overigens van het Christendom ver afstaat is wel duidelijk waar hij (blz. 45) onder de grote mystici in één adem noemt: Heracliet, de Stoici, de Neoplatonici, de middeleeuwse mystici, Paracelsus, Böhme, Herder, Goethe, Schelling en Hegel.

L. Steins Bisschop

Camile MULLER, *L'Encyclique „Humani Generis" et les problèmes scientifiques*, Louvain, E. Nauwelaerts, 1951, 12.5 x 19.5, 36 blz., 29 B. frs.

Met slechts kleine wijzigingen geeft dit werkje een artikel weer, dat de auteur op uitnodiging van de redactie van „Synthèses" in 1951 schreef als antwoord of reactie op een in datzelfde tijdschrift verschenen artikel, waarvan de titel: L'Eglise est-elle l'unique Salut du Monde? reeds de conclusie verraadt. Men heeft het commentaar van Muller, dat zich uitsluitend bezighoudt met de wetenschappelijke problemen die in de Encycliek behandeld worden, genuanceerd genoemd en open en vol van respect. Het is geschreven zowel voor de gelovige als voor de niet-gelovige. Kortom voor eenieder die zich interesseert voor de problemen van algemeen culturele aard. Wij willen al deze titels niet gaan bestrijden, maar menen toch te moeten wijzen, met alle respect voor de bioloog, op een tekort aan theologisch inzicht en aanvoelen. De bewering, dat de afstamming van het menselijk geslacht van de eerste mens die zondigde, slechts een theologische conclusie zou zijn uit het dogma van de erfzonde en de verlossing (p. 19), lijkt ons stellig onjuist. Vervolgens onderkent de auteur nog al sterk het kerkelijke karakter van de Encycliek. Het is de leiding van de H. Geest, die ook spreekt uit een door de Paus uitgevaardigde Encycliek, welke de eenheid van inspiratie geeft. De schrijver behandelt de Encycliek in zijn beschouwingen als een profaan document (zie vooral blz. 29).

Een ander punt raakt de argumentatie zelf van Muller. Men kan zich misschien wel een menselijk geslacht *voorstellen*, dat niets met het onze zou te maken hebben, maar men kan zich dan nog afvragen of dit ook te *denken* is. Deze vraag is geen biologische, maar een philosophische. Muller heeft zich over de andere gebieden van weten met hun eigen methode niet veel zorg gemaakt. Hij meent, en terecht, dat de Kerk Gods de zelfstandigheid van elk gebied in het menselijk weten zal respecteren; over de onderlinge en ondergeschikte afhankelijkheid zou echter ook een woordje kunnen gezegd worden. Tot slot willen wij nog even enkele woorden aanhalen van Prof. Dr. H. J. Lam, die toch zeker een eminente geleerde is op het gebied van de evolutie: „Inderdaad moet men toegeven", zo schrijft hij in het zesde deel van de Eerste Nederlandse systematisch ingedeelde Encyclopaedie, „dat evolutie een werkhypothese is, die de basis vormt tot diverse evolutietheorieën. Die werkhypothese staat op zichzelf niet sterk; zij kan eigenlijk slechts worden verdedigd vanuit het ongerijmde ...." (zie onder nummer 182). Het moge zijn dat Muller persoonlijk zekerder is van het feit der evolutie, maar een persoonlijk oordeel is nog niet het oordeel van de bioloog zonder meer. De zo even aangehaalde uitspraak onderstreept voor ons de grote voorzichtigheid en het juiste inzicht van de Encycliek, ook van degenen die aan het tot stand komen van dit kerkelijk document hebben mogen medewerken.

H. Geurtsen

D. Gerhard von RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, (*Abhandlungen zur Theol. des A. und N. Testaments*, n. 20), Zürich, Zwingli-Verlag, 1951, 15 x 22, 84 blz., ing. Zw. frs. 7.50.

Deze beschouwingen van de Heidelbergse hoogleraar Gerhard von Rad werden voor her eerst voorgedragen op de *Sommermeeting* van de *Society for Old Testament Study* te Bangor (Wales), in 1949. — Na eerst een algemeen en schematisch (29) beeld te

hebben ontworpen van de heilige oorlog, onderzoekt S. de ontwikkeling van deze eminent goddienstige instelling uit het oude Israël. Bij deze laatste taak, laat hij zich leiden door de overtuiging, dat de meeste bronnen die over de heilige oorlog handelen, tamelijk ver verwijderd zijn van de eigenlijke gebeurtenissen. De kloof (42) die tot stand kwam in het Salomonisch „humanistisch" tijdperk (40), zou tot gevolg hebben gehad, dat de instelling uit de veroverings- en rechterstijd in een historisch verkeerd perspectief kwam te staan. De profeten, vooral Isaias, zouden wel teruggrijpen naar „archaïsche" tradities, en ook Deuteronomium zou in verband staan met de archaïserende hervorming van Josias. Doch de verhalen over de heilige oorlog zouden grondige veranderingen hebben ondergaan (43), en met latere „theologische voorstellingen" (32) „vergeestelijkt" zijn geworden (30; 49).

Deze thesis lijkt ons slechts gedeeltelijk juist. Ontegenzeggelijk is de literaire redactie der Rechters- en Samuëlboeken b.v. te plaatsen na de regering van Salomon (31; 33), maar S. zelf geeft meer dan eens toe dat er zeer oude materialen in verwerkt werden (38; 39; 42; 65; 69). In het licht van deze constatering begrijpt men niet waarom de literair „jonge" redactie noodzakelijk „mythenvorming" (19), of „aanpassing aan een schema" (24) of tendentieuse „veralgemening" (17; 18; 23; 25; 33) moet vertonen. Kan de mondelinge traditie (19; 25) niet eerder „bewarend" dan „scheppend" werken? Moet niet veel op rekening der semitische emphase (40: „Rhetorik"; 42; 51) en literaire epificatie gezet worden? Daarenboven, is 's S.s inzicht in de eigenlijke „historie" zo sterk gefundeerd? Hij spreekt toch zelf van „reconstructies" (23). Op enkele punten kan men zich afvragen, of S. de teksten juist interpreteert. Veroordeelt 2 Sam 24 een telling der oorlogseffectieven, omdat daardoor aan Gods bescherming getwijfeld wordt? (9; 37). Kan men wezenlijk spreken van de „heilige oorlog" als van één der twee „brandpunten" der Isaianische theologie? (61; 67). — Aan de keurige uitgaaf van het Zwingli-verlag zijn slechts zeer weinig drukfouten ontsnapt. Op blz. 11 leze men „rûa*h*" (de „pata*h* furtivum" is gevallen); op blz. 75 leze men „Mach*t*stellung"; en op blz. 80: „me'ârebhim" (met alef in plaats van met ajin).

J. De Fraine

G. Ernest Wright, *The Old Testament Against Its Environment*, (*Studies in Biblical Theology* N. 2), London, S. C. M. Press, 1950, 14 x 21.5, 116 blz., ing. 6 sh.

In een enigszins uitgebreide vorm biedt deze monographie enkele colleges die de auteur in April 1949 gaf aan de *Oberlin Graduate School of Theology*. Peilend naar Israël's eigenaard te midden van de omringende culturen, behandelt S. achtereenvolgens de speciale Godsopvatting, het uitverkiezingsbewustzijn, en de instelling tegenover de cultus.

Op vele punten kan de katholieke exegeet het eens zijn met deze protestantse studie, b.v. wat betreft het afbreken met de Wellhauseniaanse rechtlijnige evolutie van Israël's godsdienst (9-11), het veroordelen van de opinie, die Jaweh als een tot stamgod verheven natuurgodheid aanziet (15), het beklemtonen van het ethisch-religieus karakter van het „verbond" (55, n. 17), de afwijzing van de Scandinavische *Divine-kingship*-theorie (64), de herwaardering van het individu in de voor-exilische tijd (69), de verwerping van het zogen. Nieuwjaarsfeest (95; met een kleine restrictie in 97, n. 36), de erkenning dat de profetische kritiek op de offers deze niet radicaal beoogde af te schaffen (109). — Voor enkele details kan men tegenwerpingen aanbrengen. De „goddelijke raad" van Ps. 82 kan men moeilijk als bewijs aanhalen, dat Israël „andere goden" aannam (36); de interpretatie van de „rechters" komt niet van Jo 10, 34, aangezien daar geen sprake is van „rechters" (31). In het algemeen gaat het niet op het „existentiële" (40) Israëlietische denken te opponeren aan het „Grieks-speculatieve" (39), wat betreft het „monotheïsme": een krachteloze godheid (zo drukt zich Israël uit) is ten slotte, absoluut gesproken (zo denkt de metaphysiek) geen echte „god". Daarom contrasteert 1 Cor 8, 4-6 hoegenaamd niet met het „strict philosophische monotheïsme" (47, n. 57). — Enkele opinies zijn typisch Protestants: over de noodzakelijkheid van het oordeelsvuur voor de „verlossing" (45), over het „ex opere operato" (107), of de bedekte toespeling op het Katholicisme als „subtiele perversie van het Evangelie door een houvast in de cultus" (111). — Dat Mozes' staf „evident" magisch was, „omdat de Egyptische tovenaars *veel* van zijn prestaties konden herhalen" druist in tegen de tekst van Exodus (88).

J. De Fraine

R. V. G. Tasker, M.A., B.D., *The Biblical Doctrine of the Wrath of God*, London, The Tyndale Press, 1951, 14 x 21.5, VI + 48 blz., ing. 2 sh.

Te midden van een geslacht „dat weinig of geen vrees meer voelt voor God" (5) is het ongetwijfeld opportuun te herinneren aan de bijbelse leer over de toorn Gods. De auteur

van deze korte monographie toont aan dat zowel buiten Israël als in het volk van het Verbond, zowel in de leer van Jezus als in het overige NT, deze „christelijke" (36) openbaring te voorschijn treedt, totdat ze haar toppunt bereikt in de onderwijzingen over het Laatste Oordeel. — Wanneer hij het heeft over Jezus' „ervaring van Gods toorn tegenover de zondaars" (34), onderscheidt de auteur terecht de dubbele schakering van het „toorn"-begrip: enerzijds betekent dit begrip Gods onverzoenlijke afkeer voor de zondige daad en voor het subject van die zondige daad (dit is onmogelijk in Jezus' geval: 34), en anderzijds slaat het op Gods strafoordeel (ook Jezus ondervindt de gevolgen van de zonde, de ellende, het leed, de dood: 35). Ofschoon vooral in het OT deze twee schakeringen niet goed onderscheiden zijn, had S. er toch goed aan gedaan ze wat scherper uit elkaar te houden; in 2 Sam 12, 14 komt het woord niet voor, David's zonde is vergeven, en zelfs de straf werd hem persoonlijk bespaard (17). Indien S. wat beter onderscheiden had tussen zonde en strafoordeel als voorwerp van Gods toorn, zou hij wellicht niet gesproken hebben van de *noodzakelijkheid* der straffende voldoening (8); wanneer de mens zich bekeert, moet God niet straffen. Af en toe is de leer van de auteur streng Barthiaans getint: de zonde wordt nooit weggenomen, ze verliest alleen haar dominerende invloed (35). — Vergeet S. niet dat in Rom 3 Gods „gerechtigheid" eerder moet begrepen worden — in de geest van Deutero-Isaias en van sommige psalmen — als reddende dan als straffende gerechtigheid (8; 45)? — Vermelden we ten slotte nog de gewone misvatting over het *opus operatum* (39) en de verheerlijking van de „innerlijke eredienst" (32).

J. De Fraine

J. N. Schofield, *Archaeology and the After-Life*, London, Lutterworth Press, 1951, 12.5 x 19.5, 83 blz., ing. 2/6 sh.

In deze korte monographie — gedeeltelijk een vrucht van BBC-spreekbeurten — herneemt S. de klassieke oud-testamentische gegevens over het hiernamaals. Na een studie over de achtergrond van het OT, onderzoekt hij achtereenvolgens de „archaeologische" feiten (begravings- en beweningsriten) zowel buiten als in het OT, en hun interpretatie in de drie vormen van de oud-testamentische godsdienst (volksgeloof, profetische hervorming, priesterlijke contrareformatie). De leer over het hiernamaals wordt ten slotte nagegaan bij de „dichters en denkers", d.i. in de psalmen, de wijsheidsboeken en de apocalyptiek.

De auteur houdt uitstekende principes voor: de archaeologie en de „realia"-exegese zijn slechts een middel om de „blijvende, tijdeloze elementen scherper en praktischer" te laten uitkomen (11); de Wellhauseniaanse rechtlijnige evolutie is uit den boze (17; 19). — Niettemin is S. nog onderhevig aan sommige postulaten van die „nette, 19de-eeuwse theorie" (17): het huidige OT is de vrucht van een grondige herziening (24) en „rationalisering" (41) door latere „redactoren"; de Wet komt na de profeten (54) en werd overgeleverd in de redactie der behoudsgezinde priesters (20), die het oude volksgeloof, waartegen de profeten „geprotesteerd" hadden, opnieuw min of meer in ere herstelden (21). — Het nationale eclectisme van de auteur komt tot uiting in de sympathie voor onverzoende juxtapositie der opinies (22; 27; 33) en in de ietwat sceptische verklaring dat het geloof in de persoonlijke onsterfelijkheid ten slotte „de beste hypothese" is (78). Op enkele kleine punten kan nog gewezen worden. Waarom wordt 2 Rg 21, 6 *'ôbh* vertaald door „a ghost", (43), terwijl S. zelf twee blz. hoger (41) spreekt van „wizard"? — De teksten van 37, n. 3 hebben niets te maken met de „verwonding aan het voorhoofd" waarvan in de tekst sprake is: het gaat over het teken van Caïn (Gen 4, 15) of over een „blinddoek" (1 Rg 20, 41) — Op blz. 36 leze men Sap 15, 16 (voor Sap 16, 15).

J. De Fraine

A. C. Welch, *Jeremiah, His Time and his Work*, London, Basil Blackwell, 1951, 13 x 19.5, VII + 263 blz., geb. 15 sh.

Men vraagt zich af waarom een boek van 1928 op dit ogenblik anastatisch herdrukt wordt. Ongetwijfeld waren W.'s hypothesen in verband met de hervorming van Josias en de oppositie daartegen vanwege Jeremias, twintig jaar geleden *up to date*. Nu echter zijn die anti-culturele voordelen grotendeels verzwakt, en vervangen door andere apriori's. — Na een geschiedkundige inleiding (hfdst. I en II) over de tijd van Josias, en zijn niet zuiver religieuze maar tevens „politieke" (18), ja „chauvinistische" (239) hervorming (waarbij de éénwording van gans Israël nagestreefd werd), ontleedt S. in de volgende hoofdstukken Jeremias' roeping en zending, zijn opvattingen over het wezen van de godsdienst (tempel en offers zijn nutteloos), zijn voorliefde voor de ballingen (die Jahwe dienen zonder tempel en offers), zijn politieke houding (geen defaitisme of lijdelijk verzet, maar

verkondiging van Jahwe's onwrikbaar oordeelsplan ten heil). Bij wijze van excursus wordt de vraag behandeld naar de betekenis van „de vijand uit het Noorden" in Jeremias' werk.

W. beschouwt Josias' hervorming te zeer als cultus-centralisatie (146), en te weinig als cultus-zuivering (148). Anderzijds erkent hij, dat het Deuteronomium (de wet van Noord-Israël: 10, 27, 221) zowel door Josias als door Jeremias (met uitzondering van 12, 1-7) werd erkend (191); dus is Jeremias' oppositie niet zo principiëel. Jeremias' aanvallen op de tempelvroomheid en op de offerpraktijk willen geen onvoorwaardelijke uitsluiting opdringen van het ganse sacrificiële apparaat (145; 231); ze zijn o.i. beter te begrijpen als de rhetorische overdrijvingen (239) die eigen zijn aan elke polemiek (240) of controverse (242). W. zelf verklaart in een ander verband: „Er bestaat zo iets, in de Hebreeuwse letterkunde, als schilderachtige overdrijving: dergelijke levendige uitspraken omvormen tot theologische dogma's wijst wellicht op een gebrek aan verbeelding" (159, n.l.).

In aansluiting bij de literair-kritische normen van twintig jaar geleden, maakt W. (in weerwil van enkele rake opmerkingen: 38; 209; 112) vrij overvloedig gebruik van tekstverbeteringen, onechtverklaringen enz. Met de mogelijkheid van een voorspellende profetie wordt niet genoeg rekening gehouden (169; 218; 226). Voor wat de opvatting over „de vijand uit het Noorden" betreft, moeten W.'s uiteenzettingen vervolledigd worden door de Ras-Sjamra-teksten (cfr ons artikel Desiderium collium aeternorum, in dit tijdschrift, deel XII, 140-153).

J. De Fraine

Arthur WEISER, *Das Buch Hiob übersetzt und erklärt,* (*Das Alte Testament Deutsch;* 13), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1951, 17 x 24.5, 268 blz.

In weerwil van vele fijn-voelende analyses, dringt dit Job-commentaar een vreemde problematiek op aan een Oud-testamentisch boek, met name de Protestantse rechtvaardigingstheorie. Job, ofschoon onschuldig aan „casuistische" (252) zonden, blijft in de grond toch behept met de raadselachtige (75) oerschuld van de mens tegenover God, het „non posse non peccare" (101; 104), de „oercontradictie" (252) van zijn profaniteit (49; 53; 71; 244). Onverzoend, noch door het ethos, noch door de cultus (71), velt God, in wiens gestalte ten slotte ook de Satan versmelt (17; 127 ad 16, 21), zijn „oordeel" over de schuldige Job („God wil hem schuldig hebben": 71); en door Zijn oordeel heen bewijst Hij hem, die zijn schuld gelovig bekent, Zijn genade („sola gratia": 22; 262). Deze interpretatie steunt op de thesis dat het boek Job eigenlijk geen leerstellig wijsheidsgedicht is over de zin van het lijden der onschuldigen, of over Gods wereldbestier, of over de „vergeldingsleer" (9), doch een beschrijving van Job's „existentiële nood" (67). — De kritiek van Job's vrienden gaat, volgens W., uit van een louter menselijke (77; 168; 221) „wijsheidstheorie", die slechts een schijnbaar vrome logica is (162), en in de grond als verkapt „eudaemonisme" (53) of „utilitaristisch ethos" („do ut des": 171; 89) moet gebrandmerkt worden. Deze voorstelling van de „vergeldingsleer" is onjuist; deze is niet slechts een „psychologische waarheid" (135; 168), maar een geloofsgegeven. Ongetwijfeld volgt de verdeling van geluk en ongeluk niet altijd het goed- of boos-zijn; doch nooit heeft men het recht te gewagen, zoals W. het doet, van Gods „absolute ongerechtigheid" (83); altijd, hoe onbegrijpelijk ook, is Gods plan een liefdeplan (cfr de epiloog). Blijkens de proloog (1, 12 en 2,6) wordt Job's lijden door God slechts *toegelaten*, en niet direct veroorzaakt. Daardoor zijn W.'s beschouwingen over het door God rechtstreeks uitgewerkte oordeel („de absolute wil Gods": 76) niet steekhoudend. Op grond van zijn dogmatisch *a priori* komt W. meer dan eens tot onaanvaardbare detailverklaringen (b.v. ad 6, 4: „rûhi" of ad 22, 3 „héfèç", of ad 22, 25 „haskén"). In weerwil van de tekst ziet inderdaad het „oog, dat door een dogmatisch oordeel gebonden is, nu eenmaal slechts datgene wat zich met het blikveld van het dogma dekt" (47).

J. De Fraine

J. STEINMANN, *Les Psaumes,* Paris, J. Gabalda et Cie, 1951, 12 x 19, 187 blz., ing. 400 Fr frs.

Deze letterkundig-vulgariserende voorstelling van het Psalterium, behandelt, na een inleiding over de psalmen als „spiegel der bijbelse vroomheid", een vijftigtal specimina van het genre. Deze specimina worden niet in de volgorde, maar volgens hun letterkundige stijlsoort besproken; S. onderscheidt: koningspsalmen, die, dank zij een „transpositie" (58; 63) uitmonden in messiaanse psalmen, lofzangen, oordeelspsalmen, individuele klaagliederen, onsterfelijkheidspsalmen, collectieve klaagliederen. Een laatste hoofdstuk resumeert deze suggestieve studie door het aangeven van de voornaamste theologische thema's der psalmliteratuur. De behandeling der stof is vroom, doch tevens wetenschappelijk verant-

woord. Het is jammer dat S. geen gebruik gemaakt heeft van de nieuwe Latijnse psalmvertaling, die door zoveel priesters nu aangewend wordt; zijn vertaling en commentaar steunt veelal op Gunkel en Podechard. Terecht wijst S. op de waarde van de letterlijke Schriftzin (16; 43; 58), al is hij zich bewust dat de oude teksten van uit het NT belicht en doorstraald (179) kunnen worden. — Vanuit wetenschappelijk standpunt, kan de recensent niet akkoord gaan met sommige uitlatingen. Het volwaardig „priesterschap" der Israëlietische koningen (20; 24; 34; 177; 180) is verre van bewezen. Het gaat niet op het Egyptische en het Mesopotamische koningstype over één kam te scheren (28). Betekent „ledawid" niet meer dan een „verdiende hulde aan de grote koning" (18; 179)? Mag men „'êlim" van Ps 29, 1 (68) of van Ps 89, 7 (84) eenvoudig vertalen door de persoonsnaam van de god „El"? Heeft de „wind" van Gen 1, 2 als functie „de wateren te scheiden" (73)? Slaat Ps 58, 2 op „valse goden" (154)? Is het waar dat het individualisme onder de monarchie onderdrukt werd (127)? Hoe legt men dan voorvallen als 2 Rg 6, 26 uit? Spreekt Job 19, 26 werkelijk van „vernielde huid" (135)?

J. De Fraine

Paul KAHLE, *Die Hebräischen Handschriften aus der Höhle, Franz Delitzsch-Vorlesungen,* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1951, 16 x 24, 104 blz., ing. DM 11.20.

Deze uiterst interessante publicatie van de vermaarde Massorakenner Paul Kahle over de handschriftenvondst bij de Dode Zee (te Khirbet Qumrân, bij Jericho) omvat twee delen. Het eerste behelst twee lezingen door K. gehouden in het *Institutum Judaicum Delitzschianum* der Universiteit Münster, op 31 Januari en 1 Februari 1950. Het tweede deel betreft *addenda* over de ontwikkeling van het probleem, sinds die datum; vooral een voordracht van K. op de Londense vergadering der *Society of Old Testament Studies* (van 3 Januari 1951; cfr „Vetus Testamentum", Jan. 1951) werd hier benut.

K. brengt geen enkel nieuw feit aan het licht; enkele door hem aangebrachte dateringselementen zijn interessant. Hij plaatst het dépôt der grot, waarin in 1947 de documenten gevonden werden, in de jaren 200 na Chr. Dit wordt niet bewezen langs palaeographische weg; deze is immers te onzeker (6; 8; 19; 22). Wel steunt K. op het feit dat sommige fragmenten langs beiden zijden beschreven zijn; dergelijke „codices" waren niet in omloop vóór 200 na Chr. (58). De eerste Isaias-rol, getuige de veelvuldige pleneschrijfwijze (40), moet beschouwd worden als een „vulgairtekst", die in gebruik was vóór de vaststelling van de Hebreeuwse consonantentekst, d.i. vóór 100 na Chr. (28-29). De Leviticus-fragmenten zijn niet zo oud, als Prof. G. Rijckmans liet doorschemeren bij de eerste berichtgeving in de Parijse *Académie der Inscriptions* in April 1949 (21); volgens K. gaat het om delen van een *Joodse,* (niet *Samaritaanse*), tora-rol. Op deze nieuwe argumenten van K. in verband met de dateringskwestie kan wel critiek uitgebracht worden. De aan beide zijden beschreven fragmenten zijn niet noodzakelijk een bewijs voor de codex-vorm; het is mogelijk dat men te doen heeft met losse bladen, die tweemaal (op een verschillend tijdstip of in een verschillend schrift) werden beschreven; althans zo oordeelt de ontdekker, R. de Vaux (cfr Rev. Bibl., Juli 1951, blz. 439). — Daarenboven geeft K. hoegenaamd geen verklaring voor het feit, dat de kruiken, waarvan hij aanneemt dat ze hellenistisch zijn (14; 57), honderden jaren na hun vervaardiging zouden gediend hebben voor het bergen van een bibliotheek. — K. vermeldt, zonder een woord van kritiek, de bekende stelling van Dupont-Sommer over de passus uit het Habakuk-commentaar op Hab 2, 15 (68). In weerwil van de reclame die rond deze stelling gemaakt werd, blijkt steeds duidelijker haar onhoudbaarheid; zie G. Lambert in Nouv. Rev. Théol., April 1951, blz. 390; of R. de Vaux in Rev. Bibl., Juli 1951, blz. 440; of S. Zeitlin in Jew. Quart. Rev., October 1951, blz. 168. Een korte bibliographie en vooral 12 bladzijden uitstekend illustratiemateriaal maken van deze publicatie een zeer nuttig studie-instrument. Men leze op blz. 9: „Commonwealth", op blz. 21 „empêche"; en op blz. 56: G. Lambert.

J. De Fraine

Dr Jos. KEULERS, *De Evangeliën volgens Marcus en Lucas,* Roermond, 1951, 16.5 x 23.5, f 12.75.

Met bewonderenswaardige ijver werkt Prof. Keulers maar weer voort aan de tweede editie van zijn welbekend kommentaar. Dit deel heeft dezelfde voortreffelijke eigenschappen als het vroeger verschenen deel over Mattheüs. Alles is opnieuw bewerkt: inleidingen, vertaling, verklaring en aangegeven literatuur. Ook de typographische verzorging is veranderd: inleidingen en verklaring zijn thans in dubbele kolommen gedrukt, wat de leesbaarheid voor velen zal vergemakkelijken.

Het zou me verwonderen, als K. zou menen, dat hij voor ieder van zijn duizenden verklaringen eenstemmige bijval zou vinden; maar hij mag de overtuiging koesteren, dat hij

aan het Nederlandse geïnteresseerde publiek een goed verantwoord, duidelijk en up to date gebracht kommentaar heeft geschonken.

L. Rood

Ailbe J. Luddy, O.Cist., *The torchbearer, Paul of Tarsus*, Dublin, M. H. Gill & Son, 1951, 13 x 19, 10/6 sh.

Deze levensbeschrijving van den groten apostel is bestemd voor een ruim publiek. Nauwgezette kennis van de gegevens van het nieuwe Testament gaan gepaard met fictie, maar een fictie die verantwoord is en de lezing aantrekkelijk maakt. Overigens waarschuwt de schrijver voor de bladzijden die niet op de historische gegevens berusten. Het doel van de schrijver is om het rijke karakter en de onvergelijkelijkc persoonlijkheid van Paulus zoals hij die ziet te laten uitkomen. Daarom kunnen ook vakgeleerden met dit boek hun voordeel doen.

L. Steins Bisschop

Joseph Bonsirven S.J., *L'Apocalypse de Saint Jean, Traduction et Commentaire* (*Verbum Salutis*, XVI), Paris, Beauchesne et Fils, 1951, 12 x 18.5, 345 blz.

De bekende specialist van de Rabbijnse literatuur J. Bonsirven, biedt in dit XVIde deel der verzameling *Verbum salutis* een uitstekend Apocalyps-commentaar. Een uitvoerige inleiding (75 blz.) geeft allerlei „gezichtspunten" aan, „die ons kunnen helpen om het verzegelde boek te begrijpen" (5). Daarin wordt gehandeld over het letterkundig genre („profetie", „apocalyps", de symboliek), over de inhoud en het plan (principe der „recapitulatio", der meermalen herhaalde uitwerking van hetzelfde thema: 43), over het doel en de bestemming, en ten slotte over authenticiteits- en canoniciteitskwesties. Het eigenlijke commentaar onderscheidt de proloog, de wekroep tot de zeven kerken, en de „profetie" (de 7 zegels, de 7 bazuinen, de vrouw en de draak, de 7 schalen, de val van Rome-Babylon, en het nieuwe Jerusalem). Een analytische tafel verwijst naar de thema's of uitdrukkingen in de tekst. Het commentaar is sober en helder; elk symbool wordt geïnterpreteerd in een algemeen geldige zin (271). Vele vraagtekens werden wijselijk behouden (117; 149; 268; 286): „Wie kan er groot op gaan de sleutel van een bewust enigmatische profetie te bezitten?" (269, n. 1). In het algemeen gezien, handelt de Apocalyps over de geschiedenis van de strijd tussen de twee Augustijnse „civitates" (61); die geschiedenis speelt zich af op het uitwendige plan, doch ze openbaart tevens een geestelijke strijd. Zeer juist lijken ons B.'s beschouwingen over de „qualitatieve arithmetica" (61; 187; 195), bijv. in verband met het duizendjarig rijk (289); in dit rijk ziet B. terecht „de totale Kerk, de strijdende en de zegepralende" 306). — Over de detailverklaringen kan men redetwisten. Is er wel degelijk sprake, in Apoc. 1, 6; 20, 6; 22, 22 van een „lekenpriesterschap", in de zin van een priesterlijke wijding (96) of van een deelname der leken aan Christus' priesterschap (170) en aan Zijn hemelse liturgie (90; 326)? Is de metafoor uitgesloten (90), als men bedenkt dat de inspirerende tekst van Ex. 19, 6 toch blijkbaar metaforisch bedoeld is? — Hoe kan B. beweren dat het „agoradzein" van Apoc. 5, 9 geen idee van losgeld bevat, aangezien hij zelf even later spreekt van de „betaalde prijs" (147)? — Bij Apoc. 12 wordt zeer weinig gerept over de Mariologische interpretatie (214; cfr. 365: „de vrouw-Kerk"). — Hoe kunnen Jo. 10, 3 en Jo. 20, 16 slaan op een „geheime naam"; de eerste passus vermeldt een „stem", en de tweede het „Rabboni" van Maria Magdalena (116)? — Is het niet verkieselijker te spreken van een „perfectum propheticum" eerder dan van een prophetisch „verleden" (250 voor Apoc. 15, 1; 287 voor Apoc. 20, 4)? — Behoort de „bazuin" niet eerder tot de koningswaardigheid van Christus dan tot het „décor der laatste dagen" (179)? — Wijst het „water" niet altijd op de mythologische voorstelling van Gods strijd tegen de anti-goddelijke krachten? (264; 308 bij Apoc. 21, 1). Kan de „Euphraat" van Apoc. 16, 12 niet duiden op de mythe van de „Noorderling" (256) — Is het niet aangewezen, bij de behandeling van de Antichrist, gebruik te maken van Wheeler Robinson's concept over de „corporate personality"? (232; 235)? — Hoe kan de „troon van Satan" te Pergamon slaan op het „Asklepieion", aangezien dit gebouw tamelijk ver van de stad ligt (113)?

Enkele drukfouten kunnen nog vermeld worden. Op blz. 100 n. 1 leze men niet „ophis" maar wel „*opsis*"; blz. 142 n. 1 is de verwijzing naar 4 Esdr. 2, 9 onmogelijk juist; wellicht moet het zijn 3 Esdr. 3, 9? — Op blz. 233 moet staan „psêphizô" i.p.v. „psêphixô". — Ten slotte kan men het de Franse auteur wellicht niet euvel duiden, dat hij Irenaeus nog als millenarist voorstelt (288), aangezien hij geen kennis heeft kunnen nemen van P. Cremers' weerlegging van die thesis in dit tijdschrift (cfr. „Bijdragen", I (1938) 28-80).

J. De Fraine

Helmut ECHTERNACH, *Der Kommende, Die Offenbarung Johannes für die Gegenwart ausgelegt*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1950, 15.5 x 23, 186 blz., DM 10.—.

Deze verklaring van de Apocalyps wil niet „historisch of aesthetisch" (5 ; 79) zijn, maar „existentieel" (31 ; 139 ; 168). De auteur, sinds 1946 predikant te Hamburg, speurt in de Bijbeltekst een actuele dialoog waarbij God de hedendaagse lezer aanspreekt (98, n. 1: „Was hat der Text *uns* zu sagen?"), en deze slechts hoeft te horen en te antwoorden. — De Openbaring (die aan Sint Jan wordt toegeschreven, evenals het vierde Evangelie : 14) wordt ingedeeld in vier grote secties : 1. de wekroep tot de Kerken (cc. 1-3); 2. de zin van de geschiedenis der Kerk (cc. 4-9); 3. de eindstrijd tussen de Kerk en de wereld (cc. 10-12); en 4. de uitblik op het Rijk der voleinding (cc. 13-22). Het ietwat vermoeiende, parenetisch-meditatieve commentaar staat vaak los van de tekst ; bij gelegenheid worden allerlei moderne problemen aangesneden, zoals bijv. in de zin der geschiedenis (6), de „achter elke kultuurwaarde loerende daemonische gestalten" (35 ; 93), de tijd als „faustische drang naar het niets" (92), de „dialektiek van het vuur" (100 ; 164), de symboliek van de „zee" (115) enz. — Bewust ziet S. al deze problemen in het raam van zijn Kerk en in het licht van zijn Protestantse dogmatiek over oordeel en genade (19 : „Gott schafft Leben indem er tötet). Ongetwijfeld, ofschoon het woord ontbreekt, benadrukt dit boek de noodzakelijkheid van een „kerkelijke traditie" bij de verklaring der H. Schrift (5 ; 13 ; 46 ; 93 ; 105); en het doet dit ook terecht. Jammer genoeg voert dit principe tot bewust-aanvaarde polysemie (26 : het dialektische „Sowohl-als-auch" ; 62 ; 79 ; 97) : „wat de auteur toentertijde wilde zeggen" (6, n. 1) interesseert de moderne verklaarder niet (trouwens als wetenschappelijke „theologie" is het essentieel wisselvallig, wijl elke waarheid dialektisch is en slechts „halve waarheid" : 77 ; 151). Alleen de op „vermaning en troost" (167, n. 1) bedachte „actuele vraag van het ogenblik" (6) kan de „pneumatisch ingestelde" (22) commentator aanbelangen. Het hoeft geen betoog dat een dergelijke principiële houding de poort opent voor elke willekeur. Het gevolg is dat de „uitleg" soms ver verwijderd is van de „tekst". De letters A en O (Apoc. 1, 8) zijn aanleiding tot een lange passus over het „woord" (19). Het „scio opera tua" van 2, 1 lokt een commentaar uit over Gods „weten" (27). De „kleren van dierenhuiden" van Gen. 3, 21 worden allegorisch geduid als kentekenen der bedriegelijke kultuur (67). Bewijst Apoc. 11, 3 : „in zakken gekleed" dat „alleen de boetende kan profeteren" (99)? Wat heeft Apoc. 16, 19 („drie delen") te maken met een „daemonisch pendant der Goddelijke Drieëenheid" (133)? Hoe kan de atoomenergie bijdragen tot een beter begrip van Apoc. 16, 9 (130)? Hoe hangt Apoc. 18, 24 samen met de „wellicht zeer nabije ondergang van alle dingen" (151)? Enkele malen wordt een polemiserende toon waargenomen, bijv. wanneer er sprake is van de „fantasie der middeleeuwse hel-voorstelling" (19), of van de „opdringerige bekeringszucht van de Capucijnenpredikaties" (43), of van de „Hurerei" van het „verkapte verdienstenchristendom" (136). Positief onjuist zijn de volgende details : het accent van „martus" ligt op de eerste lettergreep (12); Jezabel is geen „Damasceense" maar een „Tyrische" prinses (40 ; cfr. 1 Rg. 16, 31) ; het „râ'û" van Is. 9, 1 heeft geen praesens-tijdwaarde, maar een perfectum-aspectwaarde, zodat moet vertaald worden : „het zien is voltooid", hetzij in het verleden, hetzij in het tegenwoordige, hetzij in de toekomst.

J. De Fraine

Ernst STAEHELIN, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen.* I. Band : *Von der Zeit der Apostel bis zur Auflösung der Römischen Reiches*, Basel, Verlag Friedrich Reinhardt AG., 1951, 16 x 24, XII + 429 blz., geb. Zw. frs 28.10.

De bekende mede-redacteur van de „Theologische Zeitschrift" en Hoogleraar aan de Universiteit van Basel in Kerk- en Dogma-geschiedenis, Professor Ernst Staehelin, heeft ons met dit eerste deel van zijn in vier delen opgezette werk een grote dienst bewezen. Waar vindt men een dergelijke verzameling van materiaal, uit N. T. en Vaders systematisch bijeengebracht, chronologisch geordend en zorgvuldig vertaald, van korte oriënterende inleidingen en (spaarzame) verklarende voetnoten voorzien, betrekking hebbend op de voor het Christendom zo centrale gedachte van het Rijk Gods ? Het is een zeer waardevol „Enchiridion" geworden, dat niemand, die zich voor de „origines chrétiennes" interesseert, gaarne zal missen. De gebruikswaarde wordt verhoogd door vier handige registers (bijbelplaatsen, personen, plaatsen en landen, zaken), en het schoon verzorgde uiterlijk van het boek lokt tot openslaan en lezing.

Dit eerste deel (Von der Zeit der Apostel bis zur Auflösung des Römischen Reiches) omvat zeven hoofdstukken : 1. De tijd van de Apostelen en Propheten ; 2. De tijd van de Evangelisten ; 3. De acht eerste decennia van de tweede eeuw ; 4. De twee laatste decennia van de tweede en de eerste helft van de derde eeuw ; 5. Van het midden van de derde

eeuw tot het einde van de tijd der vervolgingen; 6. Van Constantijn de Grote tot Theodosius de Grote; 7. Van Theodosius de Grote tot het uiteenvallen van het Romeinse Rijk. Men begrijpt welk een geweldige arbeid de persoonlijke bewerking van de christelijke litteratuur der vijf eerste eeuwen, vanaf de redevoeringen van Petrus tot en met de geschriften van pseudo-Dionysius Areopagita, van de geleerde Schrijver moet hebben geëist. Onze dankbaarheid is er des te groter om.

Prof. Staehelin zegt zelf in zijn Voorwoord: „Dass die Zusammenstellung solcher Zeugnisse in mannigfachster Beziehung, besonders hinsichtlich ihrer Auswahl und des Umstandes, dass auch die ausgewählten immer nur bruchstückweise dargeboten werden können, gewichtigen Bedenken unterliegt . . . ., ist dem Herausgeber vollkommen klar . . . . Vollständigkeit in der Darbietung der einschlägigen Zeugnisse ist nicht angestrebt. Doch hofft der Herausgeber, dass ihm nichts Entscheidendes entgangen sei". Bij deze woorden zouden wij het volgende willen aantekenen. Moet de opzet, zoals deze in de titel van het werk ligt uitgedrukt, niet noodzakelijkerwijze een veel gewichtiger kritiek uitlokken? dat er namelijk een innerlijke tegenspraak aanwezig is tussen „die Verkündigung des R. G. *in der Kirche Jesu Christi*" en „Zeugnisse *aus allen Konfessionen*"? En zal een zodanige opvatting van de Kerk van Jezus Christus, als een agglomeraat van de meest uiteenlopende christelijke confessies, bij de selectie der teksten en bij de interpretatie van hun waarde en betekenis, niet op zijn minst tot ernstige eenzijdigheden moeten voeren; en dit juist vanwege het streven naar alzijdigheid? Wij willen hier onze bedoeling slechts aan enkele voorbeelden illustreren. Waarom wordt Mt. 18, 15-18 niet weergegeven? Waarom niet Jo. 6, 48-58? Waarom niet Jo. 14, 26 en 16, 12-15? Waarom niet Jo. 17, 20-26 in zijn geheel? Waarom niet Jo. 21, 15 vv.? Waarom alleen 1 Cor. 11, 26 en niet de contekst? Waarom zo weinig van Paulus' leer over het (mystieke) Lichaam van Christus? Waarom zo weinig uit de brieven aan Tim. en Tit.? Waarom niet Jac. 5, 14 v.? Etc., etc. Toch heeft dit alles *wezenlijk* belang voor het volledige begrip omtrent „das vorläufige Reich Gottes" van het N.T. Hetzelfde geldt wat de Vaders betreft: bij de citaten uit de Clemensbrief, uit de brieven van Ignatius, uit Irenaeus, Tertulliaan, enz. missen wij telkens karakteristieke teksten, die hun opvattingen over de Kerk van Jezus Christus en, in verband hiermee, dus ook over het wezen van het Rijk-Gods-onder-ons helpen bepalen. Wij behoeven wel nauwelijks te zeggen, dat ook wij deze opmerkingen bij dit hoogstverdienstelijk werk niet maken „um zu schulmeistern", maar enkel en alleen „um den Leser auf entscheidende Fragen hinzuweisen". Met spanning en verlangen wachten wij de drie volgende delen af, die resp. in 1953, 1955 en 1957 zullen verschijnen, als alles naar wens gaat. Nog één desideratum: zou het niet mogelijk zijn, om boven aan iedere bladzijde de schrijvers en de werken waaruit geciteerd wordt aan te geven en de alinea's van nummers te voorzien (en deze dan ook in het zakenregister te verwerken), zo ongeveer als dit in de Enchiridia van Rouët de Journel en Kirch werd gedaan; dit zou het gebruik aanzienlijk vergemakkelijken.

F. Malmberg

Dr Theodor RUETHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien, Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes*, Freiburg, Herder, 1950, 15 x 22.5, 128 blz., DM 5.—.

Om zich een wetenschappelijk verantwoord beeld te vormen van een bepaald schrijver is de zorgvuldige analyse van de voor hem karakteristieke begrippen onontbeerlijk. Onderhavige studie biedt zulk een ontleding van het begrip ἀπάθεια bij Clemens Alexandrinus dat tevens centraal genoeg is om zijn hele gedachtengang op te roepen. De πάθη vormen samen de ἐπιθυμία, de begeerlijkheid die tegen de geest strijdt en de teugel behoeft der ἐγκράτεια. Bereikt deze haar toppunt in de ἀγάπη zo betekent ze de dood van de begeerte en wordt ze de voor de ware gnosticus karakteristieke ἀπάθεια. Het woord betekent dus veel meer dan alleen maar „ongevoeligheid voor de drift": het is in die tijd de technische term voor „volmaaktheid". In die toestand blijven nog alleen de πάθη over die ontontbeerlijk zijn voor het levensonderhoud en stijgen de gevoelens niet langer op uit het instinct maar vloeien ze voort uit de ἀγάπη. Eschatologisch gaat de ἀπάθεια over in ἀφθαρσία en ἀθανασία waar met de vergeestelijking van het lichaam alle πάθη effectief worden geëvacueerd. Tegen de ketterse gnosis en in overeenkomst met de griekse philosophie beklemtoont Cl. Al. de „sittliche Forderung" der ἀπάθεια: ze is niet een gegevenheid van bevoorrechte naturen die zich intussen alles mogen veroorloven. Maar het grieks rationalisme wordt getranscendeerd in zijn christelijke perspectief: ἀπαθής wordt de mens door in zich het beeld van Christus te vormen, wat hij alleen met Gods genade vermag. Toch blijft Clemens' Christologie met het grieks dualisme tussen geest en lichaam behept waar de God-mens alleen geaffecteerd wordt als Hij het wil, en even-

eens in zijn psychologie van de gelovige: de πάθη zijn in ons wel te richten maar, afgezien misschien van bepaalde mystische toestanden, niet te vernietigen. De studie over Clemens wordt voorafgegaan door de lange voorgeschiedenis van het begrip in de grieks-romeinse wereld, in de Schrift, in de christelijke en door het christendom beïnvloedde werken der eerste twee eeuwen. De behandeling der omvangrijke stof munt uit door soberheid en beknoptheid.

R.Leijs

B. Nisters, *Tertullian, seine Persönlichkeit und sein Schicksal; ein characterologischer Versuch,* (*Münst. Beitr. z. Theol.,* 25), Münster, Asschendorff, 1950, 16 x 24, 132 blz., ing. DM 7.20, geb. DM 8.50.

Met een zeker wantrouwen begon ik de lezing van deze studie, die Tertullianus' psyche volgens de begrippen der moderne psychologie tracht te ontleden. Doch dit wantrouwen is voor een goed deel verdwenen, want de schrijver weet menige karaktertrek in dit gecompliceerde genie naar voren te halen en onder woorden te brengen, welke de lezer van diens werken wel had aangevoeld, maar moeilijk kon determineren. Zo is dit werk een ernstige bijdrage tot het begrip van Tertulliaan. De poging echter om op grond van de psychologische analyse ook de levensloop van Tertulliaan te schetsen, compleet vanaf de norse, ambitieuze vader tot de vereenzaamde oude dag, lijkt wel erg fantastisch (14-28). De auteur ignoreert alle nieuwere buitenlandse litteratuur over zijn held.

P. Smulders

Tertullianus, *Apologeticum en andere geschriften uit Tertullianus' voor-montanistischen tijd;* ingeleid, vertaald en toegelicht door Chr. Mohrmann, (*Monumenta Christiana,* Eerste Reeks, Deel 3), Utrecht-Brussel, Spectrum, 1951, 13 x 21, CXII + 365 blz.

De naam van de vertaalster is reeds voldoende borg voor de voortreffelijke kwaliteiten van deze vertaling: ongeëvenaarde vertrouwdheid met de oud-christelijke litteratuur en een waar meesterschap over het nederlands maken het haar mogelijk een zeer getrouwe en toch goed leesbare weergave te geven. De vertaalde werken zijn het Apologeticum (M. verwerpt de dubbele redactie ervan door Tertulliaan: blz. LVII), De praescriptione haereticorum, Ad martyres, De spectaculis, De baptismo, De paenitentia, De patientia, Ad uxorem. De aantekeningen zijn sober, maar goed verzorgd, terwijl de uitvoerige inleiding behalve een overzicht over Tertullianus' leven (blz. XXXII vv) en werken (LVIII), een belangrijke samenvatting geeft over de wijze waarop deze werken tot ons zijn gekomen (XLI vv) en een interessante studie van zijn rol in de vorming van het christelijk latijn (LXXXVI vv). Gaarne had ik voor de niet-geschoolde lezer een uitvoeriger inleiding gezien in de aard van Tertullianus' theologisch denken.

P. Smulders

Tertullian, *Treatises on marriage and remarriage: To his wife. An exhortation to chastity, Monogamy,* translated and annotated by W. P. Le Saint S.J., (*Ancient Christian Writers,* 13), Westminster (Maryland), Newman Press, 1951, 14 x 22, 196 blz., Doll. 3.—.

De drie werken, die Tertulliaan in de katholieke, de voor-montanistische en de montanistische periode van zijn leven wijdt aan de kwestie van het tweede huwelijk, zijn hier in één band vertaald. De vertaling is voortreffelijk, iets minder nauwkeurig dan die van Mejuffrouw Mohrmann, maar toch zeer goed verantwoord. De inleidingen zijn uiterst sober, de noten daarentegen van een grote rijkdom. Deze serie wordt, door de overvloed van materiaal dat in de aantekeningen geboden wordt, meer dan een hulpmiddel voor de engels-sprekende wereld, een onontbeerlijk werktuig voor ieder die zich aan de studie van de vaders wijdt.

P. Smulders

St. Gregory the Great, *Pastoral Care,* translated and annotated by H. Davis S.J., (*Ancient Christian Writers,* 11), 1950, 281 blz., Doll. 3.—.

Het *Regulae pastoralis liber* van Gregorius de Grote werd in de negende eeuw door Koning Alfred de Grote in het west-saksisch vertaald onder de titel *Pastoral Care,* welke de moderne vertaler uit piëteit behouden heeft, hoewel hij de inhoud minder goed dekt dan de eigenlijke latijnse titel. Dit werk is van eminent belang voor wie de Middeleeuwse geschiedenis studeert, niet alleen omdat het gedurende vele eeuwen hèt handboek van den bisschop was, en aldus het gelaat van de Middeleeuwse Kerk vormde, maar ook omdat het één der eerste werken is, waarin de eigen Middeleeuwse opvatting over de taak van de bisschop als „praelatus", belast met het „regimen animarum" (I 1), duidelijk wordt uitgesproken. Tegelijk geeft het een inzicht in de grondlijnen van de christelijke moraal, zoals

die in de volgende eeuwen gemeengoed van het Westen werden: een samenstel van voorschriften van het gezond verstand, grotendeels aan de latijnse Stoa ontleend maar voortdurend gevoed met een allegorische Schriftverklaring, en van de diepste inzichten van een Paulus. Men leze bijvoorbeeld III 27, om te begrijpen, hoe kloosterlijke wereldverzaking en onbevangen wereld-genieten elkaar in de Middeleeuwen doordrongen, omdat dit genieten zelf juist zijn onbevangenheid put uit fundamentele wereld-onthechting en hemelse hoop. De vertaling is, zoals wij van deze serie gewend zijn, zeer goed; de inleiding en de aantekeningen zijn uiterst sober. Onder de bronnen van Gregorius had zonder enige twijfel naast Gregorius van Nazianze ook Augustinus genoemd moeten worden: de vergelijking van de goederen dezer aarde met „subsidia itineris" (III 26) en die van de dagelijkse zonde met het water, dat geleidelijk in het scheepsruim binnensijpelt (III 33) zijn aan hem ontleend.

P. Smulders

St. AUGUSTINE, *Against the Academics*, translated and annotated by John J. O'MEARA, (*Ancient Christian Writers*, 12), 1950, 213 blz., Doll. 3.—.

Een bijzondere boeiende vertaling van Augustinus' dialoog *Contra Academicos*: snel en puntig gaat het gesprek heen en weer, tot het uitloopt op een monoloog van Augustinus. Maar de inleiding en de noten vooral zijn van groot belang: Augustinus' geestesgesteldheid in de periode van Cassiciacum wordt voortreffelijk gekenschetst: „To the Church he looked as to an authority which he could always obey.... To Neo-Platonism he looked for the rational explanation of everything" (22). Naast Plotinus hebben de geschriften van Porphyrius een directe en beslissende invloed op die bewondering voor het Neoplatonisme uitgeoefend (23). De historische waarde van de Dialogen wordt grondig besproken, met als conclusie: zij hebben wel een historische kern, maar zijn toch overwegend litteraire composities (31 v): de bewijsvoering voor dit punt is overtuigend.

P. Smulders

Gilles QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, Origo Verlag, (1951), 23 x 16, 94 blz., Zw. frs 8.50.

Dit boekje zonder enig geleerd apparaat, maar gebouwd op een verbluffende geleerdheid, is wel de beste inleiding in de vreemde wereld van de oude Gnostiek. Q. verdedigt terecht de stelling, dat de Gnosis een „Weltreligion" is, d.w.z. geen ketterij binnen een andere godsdienst, maar een eigen, zelfstandige vorm van godsdienstigheid: „Der Gnostizismus ist ein grosser Strom, der von der vulgären Gnosis zum Manichäismus führt; Valentin, Basilides, gewissermassen auch Markion, sind Abzweigungen des grossen Stromes, die christliches Gebiet durchqueren" (12). Ook in de z.g. christelijke gnostieke systemen is het christelijke slechts secundair (28). Minder gaarne stem ik in met de omschrijving van de Gnosis als „mythische Projektion der Selbsterfahrung" (17). In deze omschrijving komt wel het intuïtieve karakter van de Gnosis naar voren, die „entschieden wählt für die Intuition gegen das Denken" (37), en ook het sterke anthropocentrisme ervan (29): de mens is immers met de godheid consubstantieel (31), zodat zijn heil terugkeer tot zichzelf betekent (18 v, 42 v). Maar de woekerende pleromagenealogieën kunnen toch nauwelijks als projectie van een zelfervaring verklaard worden, hoogstens als de neerslag van een nachtmerrie; en zij zijn zo abstract en kunstmatig geconstrueerd, dat men ze nauwelijks mythen noemen kan. Behalve deze algemene karakteristiek van de Gnosis, die tot beter begrip van het verschijnsel veel helpt, geeft de auteur ook waardevolle historische bijdragen: dat Simon Magus één van de vaders van de Gnosis is, beantwoordt aan de historische gegevens (70); de mythe, zoals die door Valentinus werd verhaald, wordt gereconstrueerd (78-84). Het is te hopen, dat de schrijver zijn studie van dit gebied voortzet, en ons eens het handboek over de Gnosis geeft, waarop vele takken van wetenschap wachten.

P. Smulders

Dom Paul ANTIN O.S.B., *Essai sur Saint Jérôme*, Paris, Letouzey et Ané, 1951, 14 x 19, 268 blz.

„Cum Musis, id est cum humanitate et doctrina...." Ook dit essai werd geschreven naar de ciceroniaanse leuze die het ergens citeert. In zijn medewerking aan de critische uitgaaf van de Vulgaat te Rome verwierf Dom Antin een „doctrina" die zich op elke bladzijde van zijn boek openbaart, een eruditie die secuur is, persoonlijk en rijk. Toch wordt ze nooit hinderlijk: zozeer ging ze over in cultuur, zo speels weet de auteur ze te hanteren. Vooral houdt hij ze steeds in dienst van een milde „humanitas", van een bewonderend en

sympathiek begrijpen dat hem toelaat ongestraft, met veel geest en tact, de kleine kanten te raken van een zeer groot man.

R.Leijs

J. H. NEWMAN, *Der Antichrist nach der Lehre der Väter,* deutsch von Theodor HAECKER, mit einem Nachwort herausgegeben von W. BECKER, München, Köselverlag, 1951, 132 blz.

Schone vertaling van vier preken uit 1835. Veel besef van de eigen aard van het apocalyptische genre toont de predikant niet, maar geniaal is het inzicht, dat „die Geschichte wie ein immerfort sich erweiternder Kreis vorgeht." p. 13).

P. Smulders

SYMEON DER THEOLOGE, *Licht vom Licht; Hymnen,* deutsch von K. KIRCHHOFF. München, Köselverlag, 1951, 2e Aufl., 308 blz.

P. Kirchhoff vertaalde in 1930 de mystieke beschouwingen van den Byzantijnsen monnik in rhythmisch prosa. Hoewel berustend op een latijnse vertaling van Pontanus S.J., was deze tekst belangrijk genoeg om herdrukt te worden.

P. Fransen

La liturgie de S. Jean Chrysostome, (*Collection Irénikon*), Chèvetogne, Editions des Bénédictins de Chèvetogne, 1945, 13.5 x 20.5, 64 blz., ing. B. frs 15.—.

Steeds meer interesseren zich ook de R.K. gelovigen voor de Oosterse Liturgie. Deze vertaling van de kortste Liturgie uit de byzantijnse ritus, die gemeenlijk aan de H. Chrysostomus wordt toegeschreven, is dan ook uiterst nuttig. Zij werd tevens zeer practisch opgevat. De Liturgie wordt beschreven, hier en daar wordt haar symbolisme aangeduid, en voor het gebruik worden tevens bij elk gebed de eerste en laatste woorden in hun griekse en paleo-slavische uitspraak genoteerd. Het boekje bevat daarenboven een heldere inleiding over de kerkelijke liturgieën in het algemeen, en over de liturgische gebouwen, het meubilair en de gewaden.

P. Smulders

G. E. MEULEMAN, *De ontwikkeling van het dogma in de Rooms Katholieke theologie,* Kampen, J. H. Kok, 1951, 16 x 25, 166 blz. f 5.25.

Deze zeer conscientieuze dissertatie van de Vrije Universiteit kan ook aan de katholieke theoloog uitstekende diensten bewijzen. In het labyrint van sententies, die over de ontwikkeling van het dogma door katholieke theologen zijn verdedigd, duidelijke paden af te tekenen, was de zware taak die de schrijver op zich nam en die hij met succes vervulde. In het eerste deel schetst hij de twee hoofdrichtingen en de verschillende systemen, waarin deze werden uitgewerkt. De eerste richting wordt met een term, die aan Draguet is ontleend maar niet onverdeeld gelukkig is, gekarakterizeerd als de „dialectische" (31-50). Zij ziet in de theologische redenering de beslissende factor in de dogma-ontwikkeling en de toetssteen voor de homogeniteit ervan. De andere richting, als de „theologische" bestempeld (51-77), let vooral op het bovennatuurlijk karakter van de dogma-ontwikkeling, en meent dat de homogeniteit niet steeds door het natuurlijk verstand kan worden vastgesteld: het dogma ontwikkelt zich onder de stuwing van het bovennatuurlijk leven en het licht van de H. Geest, waarbij het onfeilbare leergezag een belangrijker rol speelt dan het werk der theologen. — Het tweede deel legt de ondergrond bloot van beide sententies (78-121). De dialectische school ziet in de openbaring allereerst een leer: zij beschouwt de traditie als een zelfstandige bron van deze leer, en meent dat geheel het latere dogma met behulp van de theologische redenering uit de expliciete apostolische prediking kan worden afgeleid. De theologische richting daarentegen beschouwt de openbaring allereerst als de mededeling van Gods werkelijkheid aan de mens; inzover die goddelijke werkelijkheid in de Kerk van alle eeuwen levend aanwezig is, is zij de traditie; uit die levende werkelijkheid put de Kerk, onder leiding van het onfeilbaar leergezag, altijd weer haar prediking, die dus steeds dezelfde is, ook als geen logische band met de apostolische verkondiging kan worden aangegeven. Deze gehele uiteenzetting van de verschillende sententies getuigt van grote vertrouwdheid met de katholieke literatuur en van bewonderenswaardige objectiviteit. — In het derde deel (122-152) geeft de schrijver dan zijn kritiek op beide opvattingen, vanuit strikt gereformeerd standpunt. Dit deel is vooral interessant, omdat het een knappe uiteenzetting is van wat een orthodox protestant denkt over de vele problemen, die met de dogma-ontwikkeling samenhangen: aard der openbaring, leergezag der Kerk, de functie van de ambten en de Kerk als Christus-gemeenschap, de rol van de redenering in de theologie. Hierover in discussie te treden, zou ons te ver voeren. Alleen wil ik erop wijzen, hoe de auteur terecht betoogt, dat bij de „theologische" richting, die traditie en

leergezag identificeert en gaarne de H. Schrift als een document der traditie beschouwt, de Kerk niet langer onder de norm van de apostolische prediking staat en het onderscheid tussen apostelen en hun opvolgers teloor gaat (141 v).

Dit eerlijke boek zal de katholieke theoloog helpen om het probleem der dogmaontwikkeling zuiver te stellen en om de consequenties en veronderstellingen te doorzien die in de verschillende systemen liggen. Daardoor bewijst het een werkelijke dienst. Want het naast elkaar bestaan van twee zo uiteenlopende systemen openbaart, dat de theologie met dit probleem nog niet klaar is. De oplossing ervan zal de waardevolle elementen der twee richtingen moeten synthetizeren; want al verdedigt de Encycliek *Humani Generis* de waarde der theologische redenering tegen de aanvallen van de „theologische" richting, zij maakt daarom nog niet, zoals de auteur insinueert (151 v), het gehele systeem der dialectische school tot het hare; vgl. haar waarschuwing, dat een speculatie die het nader onderzoek van de geloofsschat verwaarloost, steriel wordt (§ 21; Kath. Arch., 5, 1950, col. 799). Wij zijn de schrijver dankbaar, dat hij ons daartoe helpt. Men kan er de auteur geen verwijt van maken, dat hij *Humani Generis* niet geheel juist interpreteert. Hij gebruikt de vertaling, die in het Katholiek Archief eerst werd afgedrukt, maar die zo haastig gemaakt was, dat hetzelfde blad enkele weken later een nieuwe vertaling deed verschijnen, parallel met de latijnse tekst (Kath. Arch., 5, 1950, col. 789-812).

P. Smulders

In Litteras Encyclicas ,Humani Generis' Pii XII commentarium, magistris Pontificiae Universitatis de Propaganda Fide auctoribus. (Dubbel-aflevering van ,Euntes Docete', 1951, fasc. 1-2). Romae, Editiones Urbanae, 1951, 251 blz.

Commentaar op de voornaamste leerpunten van de Encycliek Humani Generis, geschreven vanuit een robuuste orthodoxie, die met een fors gebaar alle subtiliteiten van de Théologie nouvelle terzijde schuift, maar ook in vurige ijver de nuancen van de pauselijke tekst wel eens voorbij snelt.

P. Smulders

D. Dubarle O.P., *Optimisme devant ce monde,* (Coll. *Foi vivante*), Paris, Les Editions de la Revue des Jeunes, 1949, 12 x 18.5, 168 blz., 225 frs.

Het zo actuele probleem van de „christen" en de „wereld" wordt door Schr. goed gesteld en zijn oplossing bevat zeer waardevolle elementen. Hij geeft aan de pessimisten een les van christelijk optimisme tegenover deze wereld en stelt tegelijk dit christelijk optimisme onder het teken van het kruis. Het kruis, dat alleen in staat is hier beneden de christelijke — voorlopige — synthese tussen het menselijke en het goddelijke te realiseren. Een geslaagd nummer van de bekende collectie.

F. Malmberg

August Brunner, *Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung,* München, Kösel-Verlag, 1951, 11 x 19, 233 blz.

Geduldig en fijnzinnig phaenomenologisch onderzoek naar de eigenlijke betekenis van „geloven". Beginnend met het natuurlijk geloof, wil Schrijver laten zien, hoe de geloofskennis niet alleen chronologisch de eerste plaats inneemt in het menselijk kennen (het kind), maar ook de meest omvattende kennis is, aangepast aan de hoogste regionen der werkelijkheid. Overgaande tot het christelijk geloof, dat slechts in analogie met het natuurlijk menselijk geloof verstaan kan worden, beschrijft hij o.a. de zekerheid en vrijheid van dit geloof, zijn verhouding tot de Kerk, zijn verhouding tot het „weten". Het boek biedt telkens verrassende en verrijkende inzichten in de geloofsstructuur (men neme bij wijze van proef b.v. het tweede hfdst. „Glaube als Vertretung"). Het is bij uitstek geschikt om aan de natuurwetenschappelijke kennis haar juiste, ondergeschikte plaats in het geheel van het menselijk en christelijk kennen aan te wijzen. Toch hadden wij gaarne iets meer gehoord over de metaphysische waarde van een dergelijk phaenomenologisch onderzoek (die wij geenszins ontkennen), alsook het eigene ener theologische phaenomenologie van het christelijk geloof t.o.v. een philosophische phaenomenologie van het natuurlijk geloof meer uitgewerkt gezien.

F. Malmberg

Robert Morency S.J., *L'union de grâce selon saint Thomas,* (*Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis,* VIII), Montréal, Les Editions de l'Immaculée-Conception, 1950, 16 x 24, 288 blz., 3 Can. doll.

„Divus Thomas sui interpres". Dit woord van Massoulié bepaalt de methode van Schr. bij zijn poging om de speciale vereniging met God, die de habituele genade in de recht-

vaardige bewerkt, volgens de leer van Sint Thomas te preciseren. Schr. noemt deze methode „très simple et très objective", en dat zou zij voorzeker zijn indien wij tijdgenoten van Sint Thomas waren, even volkomen op de hoogte als hij van de historische achtergronden en van de concrete omstandigheden, waartegen en waarin hij zijn theologische opvattingen plaatste. Waarmede wij natuurlijk geenszins willen ontkennen, dat Schr. een zeer nuttig werk heeft verricht door Thomas zelf voortdurend en zo volledig mogelijk aan het woord te laten: dit kan niet anders dan verheldering brengen in de omstreden vraag, wat Thomas in deze kwestie precies gezegd en bedoeld heeft. — Een van Schr.'s voornaamste conclusies lijkt ons deze: „A notre avis.... il faut admettre qu'il existe, entre le juste et Dieu, une union *d'opération,* en vertu de laquelle Dieu devient l'acte ou la quasi-forme de l'âme. Information extrinsèque ou objective, mais néanmoins réelle: c'est de cette façon que toute faculté est informée par son objet de connaissance. Ce n'est pas une actuation dans l'ordre de l'être (*secundum esse*); mais c'est une actuation bien réelle dans l'ordre de l'agir (*secundum intelligere*). C'est un aspect fondamental, et même proprement caractéristique de l'ordre de la grâce" (p. 240). En ongetwijfeld biedt zijn boek een arsenaal van Thomas-teksten, die zijn mening schijnen te rechtvaardigen. Desondanks geloven wij, dat Thomas zelf veel meer accoord zou gaan met Pater de la Taille's „actuation créée par Acte incréé" dan Schr. De „visio beatifica" moet, als „actus perfecte immanens", volgens geheel de kenleer van de Aquiner evenzeer *subjectief* als *objectief* door God geactueerd zijn; en ten tweede: Thomas' metaphysiek beginsel „agere sequiter esse" verdraagt zich niet met een actuatie in de orde van het *handelen* zonder een actuatie in de orde van het *zijn.* Het zou ons te ver voeren hier zelf met Thomas-teksten te gaan werken; wij hebben bij een andere gelegenheid reeds het een en ander samengebracht (zie *Bijdragen* 1942-1947: *Onze eenheid met de Godmens in de Kerk*). — Wij zijn Schr. dankbaar voor het omvattende en goed geordende tekstenmateriaal, dat hij ons in dit boek aanbiedt. Zijn beschouwingen hieromtrent zijn grotendeels vernuftig en leerzaam, maar kunnen ons toch niet helemaal bevredigen. Wellicht dat een ruimer gebruik van niet-Franse litteratuur hem op bepaalde punten verder had kunnen brengen (wij denken b.v. aan Sträter's artikelen in *Bijdragen* 1948 over het begrip „appropriatie" bij Sint Thomas, met uitvoerige „sommaires français").

F. Malmberg

Matthias Premm, *Katholische Glaubenskunde, Ein Lehrbuch der Dogmatik.* 1. Band: *Einführung, Gott der einwesentliche und dreipersönliche Schöpfer des Alls,* Wien, Verlag Herder, 1951, 15 x 23, XVI + 588 blz.

Vooreerst merken wij op, hoe wij hier staan voor een klassiek handboek van dogmatica, helemaal in het Duits gesteld, waarin wij wel een zekere tendens van onze tijd menen te bespeuren. Het Duits werd immers niet gekozen om ook ontwikkelde leken te bereiken, want daarom blijft het te zeer op het scholastieke plan met een eigen vaktaal, clerici beter bekend. Op dat plan echter treffen ons allermeest drie grote hoedanigheden: vooreerst een grote helderheid in de uiteenzetting, door schema's, en, zo nodig door kleine schetsen toegelicht; de rust van het betoog, en de eerbied voor de verscheidenheid van meningen, waar het over louter theologische problemen gaat, die in de Kerk vrij betwist worden, en, tenslotte de degelijkheid. Wij hebben hier echt te doen met een grondig overzicht van de klassieke, breed-thomistische (voor wat de Alwetendheid Gods betreft, zijn Voorzienigheid en Uitverkiezing met voorkeur voor het Molinisme) vaktheologie.

Deze scholastiek is zeker niet minderwaardig: ons troffen b.v. de bescheiden wenken voor een dematerialisatie van de erfzondeleer (blz. 523-524). Zij schijnt ons echter niet genoeg rekening te houden met de verworvenheden van de laatste decennia op het gebied van exegese en traditie. Om enkele voorbeelden te geven: „Ik ben, die ben" Ex. 3, 13 v. (blz. 95-96); voor de Logosleer kan Prümm zeker niet volstaan (blz. 270 en 276-278); volgens de Bollandisten zijn de trinitarische getuigenissen in de Acta Martyrum niet zo betrouwbaar (blz. 256). Ook bleven soms nog nominalistische hebbelijkheden hangen, als de leer over het *peccatum habituale* (blz. 486) en die van de erfzonde. Is er hier niets meer te onderkennen als een relatie van schuld? Al maakt ons dit werk dus niet bepaald enthousiast, toch blijft het een waardevolle theologische bijdrage voor deze tijd, en zeker voor clerici een uitvoerige en ernstige inleiding op de godgeleerdheid, zoals de Kerk wenst, dat aan hen zou worden voorgelegd.

P. Fransen

A. Frank-Duquesne, *Création et Procréation. Métaphysique, Théologie et Mystique du couple humain,* Paris, 1951, 14 x 22.5, 276 blz.

„Aux Scriptores Catholici de Belgique, dont le Comité directeur a décrété que je n'étais ni ‚écrivain', ni ‚catholique' " schrijft schr. in zijn opdracht. Men mocht verwachten, dat

hij deze tegenstanders zou beschamen. Dat echter schr. geen „écrivain" is, wordt reeds bij lezing van de eerste bladzijden al te duidelijk. En „catholique"? Wij twijfelen geenszins aan de goede bedoelingen van de auteur; maar katholieke „Métaphysique, Théologie et Mystique" zijn voor hem al te glad ijs. Schr. maakt dan ook capriolen, die wij met de beste wil niet vermogen te volgen. Jammer, daar het ontleden van de schriftuur-teksten over de verhouding man-vrouw inderdaad licht hadden kunnen werpen op de verhouding Christus-Kerk. Het boek draagt geen „Imprimatur".

S. Trooster

Werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland. Jaarboek 1951. Voordrachten en Discussies, Hilversum, Gooi & Sticht, 1951, 16 x 24, 202 blz., bij intekening f 5.90, buiten inteken. f 6.90.

De vergaderingen van het bekende Werkgenootschap hebben in 1950 weer een goede oogst opgeleverd. De Christologie (HULSBOSCH en VAN DER PUTTE), de Mariologie (HERMANS), de Ecclesiologie (SMIT), de Sacramentenleer (BOELAARS en ROMUALDUS), de Moraaltheologie (ERNST, SCHELLEKENS, VERMEULEN) en de Mystieke Theologie (MEIJER): allen waren aan het woord. Ook de discussies bewijzen, dat het hier werkelijk om levende problemen ging.

F. Malmberg

Friedrich GRUENAGEL, *Was ist Taufe?, Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth,* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1951, 13 x 19.5, 112 blz., ing. DM 4.—.

K. Barth heeft in de Lutherse en Gereformeerde wereld met zijn stellingen over de Kinderdoop een probleem opgeworpen, en meteen een beroering verwekt, die nog niet is gestild. C. H. RATSCHOW begint met een algemeen overzicht van de Lutherse doopleer, waarbij hij vooral op het gezag steunt van de H. Schrift, en „mindestens" van Luther. G. BORNKAM geeft dan de leer van het N. Testament. De Johannesdoop is de messiaanse voorbereiding, de doop van Jezus de messiaanse inzet van Kruis en Verrijzenis, en ten slotte, de door de Verrezene ingestelde doop van de gelovigen de op Gods bevel verplichte zichtbare aansluiting bij het centrale eschatologische feit van Christus' Kruis en Verrijzenis. Alhoewel hij met recht het trinitarisch aspect van de christelijke doop onderlijnt, is niet altijd duidelijk, of de Geest, als Geest aanwezig is, of louter als de pneumatische tegenwoordigheidsvorm van de Verrezene (53). O. A. DILSCHNEIDER geeft verder toe, dat het probleem van de kinderdoop in het kader van de uiteraard niet sakramentele evangelische theologie een vraag stelt, die aan de diepste grondslagen van deze theologie raakt. In tegenstelling met wat RATSCHOW eerst beweerde, ziet hij geen ander antwoord dan in een preciese sacramententheologie, waarvan hij dan een zeer interessante schets geeft (65-70), als „instrumentum incarnationis Christi pro et in nobis" (blz. 65-70). Fr. GRUENAGEL besluit dan deze verhandeling met een studie over de doopleer bij M. Luther. Wij moeten bekennen, dat de vele positieve punten, die in dit korte, maar waardevolle werk worden onderlijnd, ook in de Katholieke theologie ten volle worden beaamd. De auteurs staan echter in de onmogelijkheid om dit te erkennen wegens hun „existentialistisch" vooroordeel. Het is vreemd, dat een theologie, die zo beslist elke invloed van een *menselijke* philosophie op het inzicht in het dogma afwijst, toch weer zo absoluut blijft houden aan louter menselijke denkpostulaten, en daaraan de gegevens uit de Schrift blijft meten.

P. Fransen

Matthias Joseph SCHEEBEN, *Die bräutliche Gottesmutter.* Aus dem Handbuch der Dogmatik herausgehoben und für weitere Kreise bearbeitet von Dr. Carl FECKES, Essen, Verlag Fredebeul & Koenen, 1951, 12.5 x 19, 248 blz., broschiert DM 6.—, in Ganzleinen gebunden DM 7.80.

Geen beter dan Carl Feckes, die al zo vaak in zijn studies getoond heeft dat hij tot de kern van Scheebens' theologisch denken is doorgedrongen, kon diens Mariologie bewerken en voor bredere kringen toegankelijk maken. De innigheid van dictie en de grote rust in de opeenvolging en uitwerking van de gedachten heeft de bewerker weten te bewaren, ook daar waar hij omwille van de doelstelling een deel van het wetenschappelijk apparaat moest samenvatten of opnieuw uitschrijven. Door de reeds in 1938 verschenen vertaling van de systematische Mariologie van Scheeben in de serie: leerboeken der Dogmatica en der Apologetica is deze rijpe vrucht van een levenslange, vrome studie van de grootste theoloog der vorige eeuw in het nederlandse taalgebied reeds bekend geworden. Het werkje van Feckes beoogt een nog grotere kring van lezers en verdient deze dan ook ten volle. Door de dogma-verklaring van Maria's hemelvaart is de katholieke Marialeer opnieuw in het middelpunt der belangstelling geplaatst. De bladzijden van

Scheeben over dit mysterie behoren tot de schoonste die hij ooit heeft geschreven. Is dat niet een gerede aanleiding om dit mysterie te zien in het geheel van onze Marialeer? Men neme dan het werkje van Carl Feckes ter hand waar men dit op meesterlijke wijze zal vinden.

H. Geurtsen

E. Neubert, *De la découverte progressive des Grandeurs de Marie. Application au dogme de l'Assomption,* Paris, Editions Spes, 1951, 12 x 19, 208 blz., ing. 385 Fr. frs.

Zoals blijkt uit de titel, wil S. na een algemeen overzicht over de ontwikkeling van het mariale dogma in de Kerk, deze bevindingen toepassen op het dogma van Maria's Tenhemelopneming. Het is een vulgarisatiewerk, zoals er weinigen te vinden zijn, omdat het zo reëel en precies blijft in het exposé. Het beste in heel het werk is de zeer genuanceerde uitbeelding en studie van de geloofszin van het gewone christenvolk, dat gedreven door de genade van de H. Geest, die in de Kerk woont, dikwijls haast instinctief de theologen en hun meer speculatieve beschouwingen vóór was.

P. Fransen

Karl Rahner S.J., *Das „neue" Dogma, Zur Definition der Himmelfahrt der hl. Jungfrau und Gottesmutter,* Wien, Verlag Herder, 1951, 12 x 17.5, 39 blz.

Het is niet iedereen gegeven juist dat te kunnen zeggen, waar iedereen aan denkt, maar niemand over spreekt. Veel immers werd er reeds geschreven over de evolutie in de Kerk van het dogma van Maria's Tenhemelopneming, en terecht. Maar wat dit dogma precies inhoudt, leest men zelden. R. steunt zijn dogmatisch inzicht op de Verrijzenis van Christus, alsook, al is het in mindere mate, op het door sommige aanvaarde feit, dat ook anderen reeds met hun lichaam zijn verrezen; dit naar Matth. 27, 25 vv. De verrezen Heer is het centrum van de „nieuwe aeon", de inwendige wet als het ware van het totaal verloste heelal, waar de volledige mens — d.i. niet alleen naar ziel en lichaam, maar ook in de gemeenschap die hem constitueert — in zal opgenomen worden. Daar de Verrijzenis van Christus, en daarmede ook de „nieuwe hemel en de nieuwe aarde", reeds in Christus actuele werkelijkheid zijn geworden, verkrijgt hieruit Maria's Tenhemelopneming haar volledige betekenis. Hij besluit met een nauwkeurig commentaar op de leer van de Kerk in de Enc. „Munificentissimus Deus"

P. Fransen

Otto Semmelroth S.J., *Das neue Dogma im Widerstreit. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch,* Würzburg, Echter-Verlag en Zürich, Christiana-Verlag, 1951, 14.5 x 21, 62 blz. ing. 1.80 Zw.frs.

Dit kleine werkje wil antwoorden op drie vragen. Is een verder Una-Sancta-gesprek door de definitie van het dogma van Maria's Hemelvaart onmogelijk gemaakt? J. Looser toont uit de reacties en de argumenten van de protestantse kerken, dat de verhouding van de afgescheiden kerken met Rome dezelfde is gebleven, omdat Rome niets anders gedaan heeft, dan consequent te handelen volgens hetgene, wat zij wil zijn. Semmelroth antwoordt op de tweede vraag, alsof de dogmaverklaring geen dogmatische grond zou hebben in de Schrift en de Traditie. Dit deel is het beste. Ten slotte zal H. Bacht het laatste euvel bespreken, dat deze dogmaverklaring op dit ogenblik niet de minste betekenis zou hebben. In een genuanceerde uiteenzetting wijst hij allereerst het oude vooroordeel tegen het dogma af, daar het dogma niet alleen binding is van het verstand, maar verzekering van de waarheid en vrijwaring van leugen. Verder ziet hij de dogmaverklaring in de nieuwe beweging rond de Kerkidee, en tevens als de bevestiging tegenover het existentialistisch nihilisme en pessimisme van de grootheid van de mens in en door God's genade.

P. Fransen

Paul Straeter S.J., *Katholische Marienkunde,* Band III, *Maria im Christenleben,* Paderborn, Ferd. Schöningh, 1951, 16 x 24, 390 blz., geb. DM 14.70.

Het werk van P. Sträter heeft al overal zijn weg gemaakt door Europa. Met dit derde deel nochtans stond de verdienstelijke hoofdopsteller voor een zware, haast niet te overziene taak: welke zijn al niet de talloze aspecten van de Mariaverering! Om niet te vervallen tot een oppervlakkige nomenclatuur heeft hij dan ook het gelukkige idee gehad zich te beperken tot een waardevolle keuze van de meest interessante onderwerpen. Dat hij hierbij vooral de Duitse landen op het oog had, zal niemand kwalijk nemen, al beperkt hij zich geenszins hiertoe. Zo vinden wij nog enkele theologische studies, als die over „Maria en de Priester" door Dom. Thalhammer, en over „De Toewijding van de Ker

en de wereld aan Maria" van de bekende auteur C. Feckes, en vooral de zeer zuiver uitgewerkte beschouwingen van Joh. Beumer over de Mariaverering als teken en middel van onze uitverkiezing. Wij vinden er ook enkele waardevolle geschiedkundige studies over de Mariaspiritualiteit van de H. L. M. Grignon de Monfort, en vooral over de Mariacongregaties, en voor de Duitse landen, goede studies over Einsiedeln en Schönstatt. Al heeft hij goed gedaan met een al te encyclopedisch gerichte werkmethode te vermijden, overzichten over Maria in het leven der heiligen en vooral in de Missielanden komen goed tot hun recht wegens de heldere en goed geordende bewerking van deze onmvangrijke onderwerpen. Het hele werk wordt op verdienstelijke wijze besloten door een fijnzinnige studie van P. Sträter zelf over de betekenis, de aard, de verschillende doelstellingen en de bronnen van elke rechtgeaarde christelijke Mariaverering.

P. Fransen

Jean-Julien WEBER, Évèque de Strasbourg, *La Vierge Marie dans le nouveau Testament*, Paris-Colmar, éditions Alsatia, 1951, 12 x 18, 132 blz.

In een kristalheldere taal tekent de hoogwaardige auteur, die eertijds vele jaren als exegeet werkzaam was, Maria's figuur in het nieuw Testament. Het boekje is op de eerste plaats bedoeld als een basis voor onze Maria-devotie. Bijzonder beoogt de schrijver om aan de protestanten te laten zien, hoe de Maria-leer van de kath. Kerk zijn oorsprong vindt in de H. Schrift.

H. Geurtsen

Erik PETERSON, *Theologische Traktate*, Hochland-Bücherei, München, Kösel-Verlag, 1951, 11.5 x 19.5, 429 blz., geb. DM 15.50.

Verscheidene artikelen van de bekende theoloog, een bekeerde Protestant, worden zo gretig gezocht, dat het Kösel-Verlag de beste onder hen heeft gebundeld in één enkele zeer verzorgde uitgave. Twee er van zijn uit zijn protestantse tijd: „Was ist Theologie?", en „Die Kirche". Deze bewijzen, hoe P. reeds toen gedreven werd door een gezonder inzicht over de aard van de geopenbaarde waarheid en over de noodzakelijkheid van een hechte kerkgemeenschap. De anderen gaan meestens over problemen uit de eerste christen-gemeente, waarin hij vooral getroffen wordt door de transcendentie van het Christendom tegenover het Jodendom en de heidenen. Zo een over Christus Imperator, een ander over de interessante vraag, hoe het geloof aan de Drieëenheid de mensheid verloste van elke vorm van „politieke theologie", een derde over de martelaren. Documentair interessant is wel een korte briefwisseling met A. Harnack over het wezen van de Kerk.

P. Fransen

G. THILS, *Christianismes et Christianisme*, (*Bibl. de l'institut sup. des sciences relig.*), Tournai-Paris, 1951, 19.5 x 13, 159 blz.

De vormen van christendom bedoeld met het meervoud ‚christianismes' zijn behalve het misvormde christendom de authentieke christelijke levensvormen, die telkens een bepaald aspekt beklemtonen (vooruitgang en traditie, contemplatie en actie, christendom der incarnatie en christendom van de transcendentie) en slechts onjuist worden, als zij het complementaire aspekt ontkennen of elke band ermede verbreken. De auteur zoekt naar een synthese van het gebedsleven en de aardse activiteit, of, zoals hij zegt van de „vie théologale" en haar „traduction terrestre" (114). Hoewel hij vele goede gedachten geeft, slaagt hij toch niet geheel in zijn opzet. Dit blijkt o.i. wel het duidelijkst, als wij lezen, dat de christen soms in zelfverdediging tot „moyens moins évangéliques" zijn toevlucht moet nemen (59). De fout van de middeleeuwse maatschappij was o.i. ook niet zozeer gelegen in een te grote invloed der Kerk (126), maar in een onvoldoende differentiatie der verschillende functies in de Kerk, daar de actieve functie der leken op hun resp. werkterreinen theoretisch niet voldoende was uitgewerkt en praktisch niet genoeg tot uiting kwam.

C. Sträter

Ds G. R. VISSER, *Contact met de Kerk, Inleiding tot het Gereformeerd kerkelijk denken*, Kampen, J. H. Kok, 1951, 16 x 25, 240 blz., geb. f 6.90.

De massa van het volk in Europa is van de Kerk vervreemd; zij staat nu buiten de Kerk, blijft hoogstens nog trouw aan enkele praktijken, maar heeft in brede kringen alle levend contact verloren. Dit wil S. verhelpen door een vlot geschreven levend betoog, waarin hij de essentiële punten van het Gereformeerd geloof belichten wil. Zijn werk is

zeker de vrucht van een lange praktijk, en getuigt van een goede kennis der concrete toestanden in zijn geloofsgemeenschap. Zo horen wij achtereenvolgens vele interessante opmerkingen over de Kerkdienst, de Bijbel en vooral het Bijbellezen, het Psalmboek en de kerkzang, en de preek of „de Dienst van het Woord". Twee belangwekkende hoofdstukken handelen over de Gereformeerde praktijk van Doop en Avondmaal, en worden vooral opgevat als een commentaar op de Formulieren. Ten slotte volgen nog twee hoofdstukken over de geschiedenis van de Gereformeerde Kerk, vooral in Nederland. Het hele werk wordt besloten door een soort „wegwijzer in het kerkelijk erf", waarin in alphabetische volgorde van uitgekozen steekwoorden allerlei wordt geleerd over de eigen kerkelijke taal, haar organisaties, haar tijdschriften en groeperingen, haar theologische scholen en faculteiten, vooral die van Kampen en de Vrije Universiteit van Amsterdam.

S. zal natuurlijk niet verwachten, dat wij met alles, dat hij zegt accoord gaan, vooral waar hij spreekt over de R.K. Kerk. Belangrijker nochtans vinden wij er op te wijzen, dat hij deze veel beter kent dan vele geleerde geloofsgenoten, en vooral dat hij alle hatelijke uitlatingen met zorg vermijdt, en ze trouwens ook afraadt aan zijn gelovigen. Typisch is hierin wat S. zegt met betrekking tot de H. Mis: „Spreek nooit smalend of geringschattend over de Mis met een overtuigd Rooms Katholiek" (blz. 115 v.). Voor ons blijft het een interessant boek om het religieuze „ethos" van de Gereformeerde gelovige beter te leren kennen, en zo ook beter zijn moeilijkheden te kunnen begrijpen, en tevens de diepste reden van zijn onbegrip tegenover de R.K. Kerk.

P. Fransen

Alexander STEWART, *Roman Dogma and Scripture Truth,* edited and revised by Martin PARSONS, London, The Inter-Varsity Fellowship, 1951, 12.5 x 19.5, 112 blz., 2/6 sh.

Tenbehoeve van hoogstudenten heeft M. P. een twintigjarig boek over Romeinse theologie van de hand van een Schotse Protestant in beknoptere en meer aangepaste vorm heruitgegeven. Na een kort hoofdstuk over de eigenaardige aantrekkingkracht, die Rome op de moderne Protestanten uitoefent, behandelt S. de bronnen van het geloof, de onfeilbaarheid van de Kerk, het priesterschap, het Misoffer, en de devotie tot de H. Maagd. Alhoewel S. door verscheidene citaten van R.K. documenten en schrijvers de indruk wil wekken objectief te zijn, behoort dit werkje door zijn oppervlakkigheid en partijdigheid tot een laagstaand soort van controverse-literatuur.

P. Fransen

John Kenneth MOZLEY, *Some Tendencies in British Theology, From the publication of „Lux Mundi" to the present day,* London, S.P.C.K., 1951, 14 x 22, 166 blz., geb. 10/6 sh.

Het ontbreekt niet aan literatuur over de ontwikkeling van het religieuze denken en de theologie in Engeland. Er bestaan biographieën van de mannen van enige betekenis en er zijn verder de algemene systematische overzichten. Dr Mozley's overzicht bestrijkt de periode 1889-1940, niet alleen voor het anglikanisme doch ook voor het Schots presbyterianisme en voor de Vrije Kerken. Een kenmerk van zijn werk is dat het niet geschreven is van het standpunt van een bepaalde theologische School. Zijn geest was soepel genoeg om enerzijds aan elke School recht te laten wedervaren en anderzijds niet elke figuur te willen inkaderen. Theologen als Gore, Maurice, Hort passen in geen enkel kader. Het is trouwens ook een van de verdiensten van Dr Mozley dat hij laat inzien hoe de verschillende kerkelijke gezindten, in de Engelse Kerk in het bijzonder, scherper van elkaar gescheiden zijn dan de theologische tradities en tendenzen, welke zij geacht worden voor te staan. Als nieuwe gezichstpunten van de XX-eeuwse theologie noteert hij de behoefte aan synthese, de bijbelse theologie, zonde en verlossing, genadeleer, ecclesiologie. Men zal, de bijbelse theologie niet te na gesproken, geredelijk toegeven dat de Engelse theologen hier nergens een leidende rol gespeeld hebben.

E. Vandenbussche

Joachim BECKMANN, *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1950,* begründet von Johannes SCHNEIDER, 77. Jahrgang, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1951, 15 x 23, XI + 511 blz., geb. DM 30.—.

In de Zomer van 1948 hebben na 400 jaren de 27 Landskerken in Duitsland zich verenigd in één kerkelijk verband, de EKD. Sinds dat jaar verschijnt weer jaarlijks het „Kirchliches Jahrbuch", waarin verscheidene kroniekschrijvers in één doorlopende tekst de voornaamste feiten van het jaar vermelden, en vooral de belangrijkste kerkelijke documenten, artikels en brieven van vooraanstaande leden van de evangelische kerken of politieke persoonlijkheden met een korte inleiding overdrukken. Deze jaargang is reeds de vierde sindsdien. Men verhaalt ons eerst over het kerkelijke leven van de EKD: de

Synode van Berlijn, de „Kirchentag", de eerste in zijn genre, te Essen, en de evangelische theologendag in Marburg, benevens talrijke bepalingen, verordeningen, ook dogmatische bepalingen van de Lutherse bisschoppen van VELKD over de doop en tegen de dogmaverklaring van Maria's Tenhemelopneming. Het belangrijkste deel blijft voorzeker de hele controvers, vooral rond de persoon en de stellingen van M. Niemöller, met betrekking tot de herbewapening van Duitsland. In een verder hoofdstuk geeft R. STEINER aanvullende documentatie voor de geschiedenis van de Gereformeerde Kerken in Duitsland van 1933 tot 1950. Gerhard STRATENWERTH bezorgt een overzicht over de toestand van de evangelische Duitsers in het buitenland, terwijl Edo OSTERLOH de betrekkingen tussen School en Kerk behandelt na de nederlaag. Het geheel wordt besloten met een uitvoerig statistisch overzicht van het kerkelijk leven in Duitsland en een volledige persoonsopgave van alle ambten en besturen, zowel centrale als eigen kerkelijke bij al de landskerken en aangesloten kerken, en van de Evangelische Faculteiten en Akademieën in Duitsland. — Op zich zelf is dit alles reeds een onvervangbaar documentatie-materiaal. Veel interessanter nochtans is het zien van de soms wanhopige, maar steeds volhardende tendens naar een totaal nieuwe opvatting over het wezen van de Kerk, zowel in de brieven van Bisschop Dibelius aan de regering van Oost-Duitsland als in de talloze discussies in de schoot zelf van de EKD. Typisch is het hoe ondanks de vele moeilijkheden de EKD meer en meer als Kerk wil optreden, zich als zodanig richt tot de Duitse of buitenlandse regeringen met een Kerstboodschap, of in vragen van publieke moraliteit, en ten slotte zelfs een soort „Nuntiatuur" heeft gesticht in Bonn en Berlijn.

P. Fransen

Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens,* II. Band, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1951, 15.5 x 23, VII + 456 blz., geb. DM 23.50.

Toen wij in een vorige aflevering (*Bijdragen* 12 (1951) 286-287) het eerste deel van dit belangrijk historisch werk bespraken, legden wij vooral de nadruk op de soliede en tevens doorzichtige uitwerking van de talloze historische gegevens. Intussen is ons de methode alsook de geest waarin S. deze geschiedenis schreef, uit persoonlijke feiten nog duidelijker geworden. In zover S. sympathiseerde met de „Deutsche Christen", begrijpen wij beter het nationale, soms het op het randje af nationalistische, van zijn historisch inzicht. In zover behoort hij ook tot een oudere generatie van evangelische theologen, wantrouwig tegenover de modernere stromingen in de EKD, sterk vooringenomen ook (en wel op de klassieke Protestantse wijze) tegenover het Rooms Katholicisme. De zware beproeving, die hem verder trof, zijn blindheid, werd in zekere zin een zegen. In de physieke onmogelijkheid gesteld om het wetenschappelijk apparaat, dat vooral in Duitse landen bij dusdanige ondernemingen past, bij te werken, wordt zijn inwendige blik, na jaren studie en beschouwing, niet meer gehinderd door „wetenschappelijke" ballast, maar opgenomen tot een brede visie, die de lezer van meet af aan treft.

Dit tweede deel is uiterst belangrijk. Het tekent de overgang van het oud-protestantisme naar het nieuwe evangelische geloof, de wending van de Orthodoxie naar de Aufklärung en het Liberalisme in de jaren die verlopen van 1648 tot 1740. Met de vrede van Munster is een einde gekomen aan de Dertigjarige oorlog. In Duitsland is veel vernield en gebroken, ook de band met de oudere tradities. In de evangelische landen wordt een nieuw volk gevormd, een nieuwe cultuur en ten slotte ook een nieuwe vorm van Lutheranisme. De dogmatische synthese van de Orthodoxie begint af te brokkelen onder de eerste aanvallen van het rationalisme van Leibniz en Wolff. Belangrijker blijft nochtans, zelfs voor een juister begrip van de moderne Duitse Evangelische Kerk, de zo omstreden persoonlijkheid van Ph. J. Spener, stichter van het Lutherse Piëtisme. Met hem ontstaat in de Duitse theologie het typische vloeiende van de dogmatische instelling, in een zoeken naar het „midden van het geloof" en het relativiseren van elke andere theologische beschouwing. Spener luidt ook in dat kenmerkende geloof aan het primaat van de „onzichtbare Kerk", en daarom, in een eerste toenadering tot de Gereformeerden, het eerste erkennen van het eenheidsfront van de kerken uit de Reformatie tegenover het „papistische" Rome. Ten slotte gaat zijn aandacht uit naar het reëel waarnemen van het levende geloof in al de vormen van vroomheid en liefde tot God, waardoor de evangelische vroomheid in de Aufklärung haar eigen rechtgelovigheid zal voorbij streven. De tweede kenmerkende persoonlijkheid uit die dagen is de Protestantse mysticus, J. Böhme. Als vader van het radikale Piëtisme zal hij, onmiddellijk beïnvloed, de gedachten van Spener nog verder ontwikkelen. Door zijn pantheïstisch-mythisch gekleurde dogmatiek wordt hij de verre voorloper van het Duitse Idealisme. Dit belangrijk boek wordt ten slotte besloten door een overzichtelijke behandeling van de theologische activiteit bij de buiten-kerkelijken (vooral uit de kring van Böhme, G. Arnold,

G. Tersteegen en J. L. Nippel) en bij de generatie, die onmiddellijk de Augklärungstheologie voorbereidt J. Buddens, Chr. M. Pfaff, L. von Mosheim en S. J. Baumgarten). Men begrijpt van zelf uit deze al te beperkte bespreking, welke de betekenis is van deze studie voor een juister beoordelen van de moderne en meer recente theologische bewegingen in het Evangelische Duitsland. Zo elke studie om objectief te zijn, ook een genetisch onderzoek verlangt, dan bezitten wij in dit tweede deel een historisch-theologische behandeling, die voor de kennis van de huidige evangelische theologie onontbeerlijk is.

P. Fransen

Henry R. T. Brandreth O.G.S., *An outline guide to the study of eastern Christendom*, London, S.P.C.K., 1951, 10.5 x 16.5, 34 blz., 1/3 sh.

Bedoeld om den anglicaansen lezer een voldoende kennis van en een beknopt oordeel over de voornaamste literatuur bij te brengen aangaande het leven, de liturgie en vroomheid, de geschiedenis en organisatie van de Oosterse Kerken. De ongeveer 170 titels die hier, in een overzichtelijke rangschikking, genoemd worden, hebben natuurlijk niet de pretentie een complete bibliographie — zelfs niet van de engelse — te geven.

J. R.

B. Zenskowsky, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche, Grundlagen der Orthodoxen Anthropologie*, Stuttgart, Evangelische Verlagswerk, 1951, 12 x 18.5, 68 blz., ing. DM 3.50.

Kort maar goed, mag men soms ervaren, zoals ook bij dit boek. Vele punten worden natuurlijk niet uitvoerig uitgesponnen, maar als anthropologie is dit werkje een studie waard. Met E. Brunner onderscheidt S. „de werkelijke mens" uit de ervaring, en „de ware mens" van de philosophie en vooral van het geloof. In deze ware mens nu ontdekt hij een noodzakelijke spanning tussen twee wezensmomenten, natuur en persoonlijkheid. De natuur is niet alleen gelijk bij alle mensen, maar in zekere zin één, ook in hare bedorvenheid door de zonde. De persoonlijkheid echter is het beeld van God in ons, dat wij zelfs door de erfzonde niet totaal konden verliezen. Men kan deze persoonlijkheid het best benaderen van uit het verantwoordelijkheidsgevoel. Deze persoonlijkheid ten slotte, die samen met onze natuur en het uit tijds- en plaatsomstandigheden gegroeide „charakter" onze individualiteit vormt, wortelt nog dieper in God als potentieel, door de genade ook actueel, lid van het Lichaam van Christus, de Kerk. Wij vinden ons zelf slechts terug, wanneer wij ons in zekere zin verliezen in de Kerk, en dus in Christus. Bij deze hoofdlijnen komen nog waardevolle opmerkingen over het lichaam, de zonde en het Kruis, dit laatste als providentieel gegeven levensopdracht en -taak.

P. Fransen

Un Moine de l'Eglise d'Orient, *La Prière de Jésus*, (*Collection Irénikon*), nouv. série, n° 4), Chèvetogne, Pères Bénédictins d'Amay, 1951, 12 x 19, 110 blz., 40 B. fr.

Het „gebed van Jezus" in de Oosterse kerken werd door de traditie vastgelegd in deze vorm: „Heer Jesus Christus heb medelijden met mij zondaar". Gehaald uit de Schrift (Matth. 9, 12 en Luk. 18, 13) vormt het het centrum van de byzantijnse mystiek, alsook van de Oosterse liturgie. Een der hoofdvormen, waarin het Oosterse hesychasme zich uitdrukte, werd het, vooral wegens heel de polemiek die rond deze spiritualiteit en ook rond Gregorius Palamas ontstond, door het Westen niet altijd goed begrepen. Men ergerde zich vooral aan de dikwijls hiermee verbonden psycho-physiologische techniek (omphalopsychisme), waardoor men op goedkope wijze tot de hoogste mystieke genaden zou kunnen geraken. S. behandelt in een rustig zakelijke toon, buiten elke polemiek om, de geschiedenis van dit schone gebed: de aanleidingen in de Schrift, de eerste vrijere vormen bij de monniken van de berg Sinai, vooral bij de eerste grote byzantijnse mysticus en godgeleerde, Symeon de Nieuwe Theoloog; daarna de meer vaste vormen in het hezychasme van de Athosberg, dat verlopen moest in de ongelukkige polemieken rondom de persoon van Gregorius Palamas en het hezychasme; de latere praktijk in de XVIIIde eeuw, vooral in de *Philokalia* van Makarios van Korinthe en Nikodemos de Hagioriet, en ten slotte in de XIXde eeuw in Rusland met de „Oprechte verhalen van een pelgrim" (1884), tot op onze dagen toe, waar dit gebed een hernieuwd succes kent tot in Engelse katholieke kringen toe. Twee appendices over de psycho-physiologische methode, en over gelijkenispunten met de westerse vroomheid besluiten dit genuanceerd, goed gedocumenteerd en vroom boekje.

P. Fransen

On the Invocation of the Name of Jesus, by a Monk of the Eastern Church, Londen, The Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1951, 12.5 x 19.5, 32 blz., 2/6 sh.

De zelfde anonieme schrijver geeft in dit Engels werkje enkele zeer vrome en trouwens over het algemeen zeer wijze richtlijnen voor een regelmatige beoefening van dit in het Oosten zo geliefde gebed tot de H. Naam van Jezus. Hij richt zich hierin allereerst tot zijn Anglikaanse vrienden en sympathiserenden.

P. Fransen

H. A. R. GIBB, *Mohammedanism. An Historical Survey,* London, Oxford University Press, The Home University Library of Modern Knowledge 197, 1950, 11 x 17, IX + 206 blz., 5 sh.

De auteur reeds zo wel bekend door zijn vroegere boeken, vooral Modern Trends in Islam" (1947) en uit „Islamic Society and the West" (1950), bewijst hier opnieuw zijn diepe kijk op de geschiedenis van de Islam als godsdienstig systeem en op de evolutie in de huidige Islam. Gibb is ongetwijfeld een der beste kenners van de Islam op dit ogenblik. In dit werkje gaat hij kort na de expansie van de Islam, Mohammed, de Koran, leer en ritueel, traditie, wet, orthodoxie en schisma, mystiek en mystieke orden en de Islam in onze tijd, en geeft van al die aspecten de markante eigenschappen aan. Maar het komt ons voor dat de schrijver te gemakkelijk parallellen trekt tussen christendom en Islam (en hierin verraadt hij soms een minder diep inzicht in de christelijke theologie dan in die van de Islam), zo o.a. de parallel wat betreft sufisme en monastieke tendenzen (p.14), de invloed van het latijn en het arabisch (p. 8), hadîth en de christelijke Traditio (p. 83, 86), en wat betreft ijmâ' en de concilies (p. 98). Te weinig critisch neemt schrijver de gangbare mening over dat de Indonesiërs voor het merendeel muslims zijn, ook al is zijn schatting gereduceerd tot ongeveer 70% tegen de 95% van Snoeck Hurgronje. Op p. 119 meent hij dat het kenmerk der orthodoxe theologie was de verdraagzaamheid en dit onjuiste inzicht leidt hem tot andere conclusies die eveneens zeer aanvechtbaar zijn o.a. waar hij spreekt over de Mu'tazila p. 114s). Het was juist het fanatieke vasthouden aan de predestinatieleer dat de orthodoxie er toe bracht de Mu'tazila en de falâsifa uit de orthodoxie te stoten met het gevolg dat de traditionele orthodoxe theologie een eenzijdig beeld van de Allâh van de Koran bleef voorstaan.

J. Houben

Sir Reader BULLARD, *Britain and the Middle East from the earliest times to 1950,* Hutchinson's University Library, London, 1951, 14 x 19, 195 blz., 7/6 sh.

De grote waarde van dit boek bestaat hierin, dat het op zeer rustige, gematigde en objectieve wijze de vele punten van frictie bespreekt die in de loop der eeuwen en speciaal in de eerste helft van deze eeuw ontstonden tussen de muslimlanden van het Midden-Oosten, en dus speciaal de Arabische staten, en Engeland. Het werk biedt de juiste achtergrond waartegen men de hedendaagse moeilijkheden van Egypte, Palestina, Iran en Irâq moet zien. Ook al is het gemakkelijk Engeland te beschuldigen van inconsequente of egoïstische politiek, het zou onrechtvaardig zijn de andere tastbare en evidente doelstellingen over het hoofd te zien die minstens met de doelstelling van zelfbehoud van eigen land en van de koloniën in het Oosten mede het gedrag bepaald hebben. De grootste en blijvende opwerping, die men desondanks maken moet is, dat ofschoon er idealen zaten in de Engelse diplomatie, die idealen zelf te humanistisch en te menselijk waren, te zeer verstoken van hogere opvattingen; een feit dat in de politiek van andere staten evenzeer gelaakt moet worden, zoals men uit dit werk voortdurend lezen kan.

J. Houben

Bernard LEWIS, *The Arabs in History,* Hutchinson's University Library, London, 1950, 14 x 19, 196 blz., 7/6 sh.

Muhammad, het ontstaan van de Islam, het kalifaat, het Islamrijk, de muslimcultuur en haar ondergang worden hier met de typische karakteristieken die behoren bij de verschillende tijdperken op een zeer betrouwbare en zekere wijze beschreven. Het is niet zozeer een geschiedenis van de Arabieren als wel een interpretatie daarvan in kort bestek en toch volledig in al haar grote eigenschappen weergegeven.

J. Houben

Prof. A. J. ARBERRY, *Avicenna on Theology,* (*The Wisdom of the East series*), London, 1951, 12.5 x 17.5, 82 blz., 4/6 sh.

De titel van dit werkje is enigszins misleidend als zou het een verhandeling zijn over de natuur van de theologische wetenschap. Wat het behelst zijn enige uittreksels over de natuur van God, over predestinatie, prophetie, gebed, toekomstig leven, die wel typisch de eigen leer van Avicenna geven, maar toch niet zijn hele waarde voor de theologie aan het licht stellen. Alles suggereert een te grote afstand tussen Avicenna's leer en de theologie

als stond zijn pilosophische hoofdwerk er voor de rest los van. Men zal Avicenna veel meer moeten zien als een der scheppers van een „muslim-philosophie" die werkelijk in dienst stond van de muslim-theologie zoals deze uittreksels — het zijn er slechts weinige van de velen die geciteerd hadden kunnen worden — bewijzen. Het diepere karakter van zijn philosophie zal slechts begrepen kunnen worden als men de rationalistische vooroordelen opzij zet en de juiste plaats van deze grote denker ziet binnen het gebied van de muslim-openbaring.

J. Houben

Gerald DE GAURY, *Arabian Journey and other Desert Travels.* With 31 plates from Photographs by the author, three maps in the text and an end-paper map, London, 1950, 14 x 20.5, 190 blz., 12/6 sh.

In bijna lyrische taal wordt hier verteld over het leven in Najd als gast van koning Ibn Sa'ûd, over een zeereis langs de kust van de Rode Zee, over een gevaarlijke reis in Irâq in gezelschap van de Prins Regent van dat land en tenslotte over een verblijf in Zuid-Cyrenaica binnen het heiligdom der Sanussî. Het geheel van de tegenwoordige toestanden wordt gezet tegen de achtergrond van eeuwenoude tradities die in de meeste gevallen nauwelijks enige verandering verraden. Op verschillende plaatsen spreekt de auteur over wapensmokkel, opiumhandel en slavernij. Nog steeds heeft er slavenhandel plaats waarvan het grootste centrum is de slavenmarkt te Mekka. Een kleine jongen kost ongeveer 20, een klein meisje ongeveer 12 pond sterling. Aangezien de slaven een waardevol bezit vertegenwoordigen worden ze echter goed verzorgd en gevoed, zodat volgens de schrijver de slavernij niet zo afschrikwekkend is als dat menigmaal wordt voorgesteld. Kostbare gegevens zijn hier samengebracht over het nomadenleven van deze dag en over de mentaliteit van volkeren, die hoewel meer bekend geworden als vroeger voor ons nog steeds achter een sluier van onwaarachtigheid verborgen is.

J. Houben

G. SCHURHAMMER S.J., *Franciscus Xaverius. De Apostel van Indië en Japan,* Leuven, N.V. de Vlaamse Drukkerij, 2e uitgave, 1951, 16 x 21.5, 322 blz., 90 B. frs.

Een tweede uitgave van dit boeiende en aantrekkelijke leven van de grote missionaris dat ons nog meer als ooit doet uitzien naar het in het vooruitzicht gestelde grote leven dat alle documenten zal verwerkt hebben en in verschillende delen geprojecteerd is.

J. Houben

Daniel C. DENNETT Jr., *Conversion and the poll tax in early Islam.* (*Harvard Historical Monograph* XXII), Cambridge, Harvard University Press, 1950, 14 x 20.5, XI + 136 blz., 2.50 Dollar.

Deze diepgaande studie van alle beschikbare gegevens over de systemen van belasting in de eerste eeuw van de Islam in de Sawâd, Mesopotamië, Syrië, Egypte en Khurâsân bewijst afdoende de onvolledigheid en onjuistheid van verschillende conclusies waartoe schrijvers als Wellhausen, Becker, Caetani gekomen zijn. Hun hoofdfout lag in het feit, dat zij voor al die gebieden gelijkluidende verordeningen meenden te kunnen aanwijzen. Daarbij zagen ze echter de jizya en de kahrâj (de hoofdelijke en de landbelasting) als synoniemen aan gedurende de eerste 120 jaren van de Islam. Het gevolg was dat men de arabische historici en juristen niet meer vertrouwde en veronderstelde dat ze latere maatregelen naar vroegere toestanden projecteerden. Een ander gevolg was dat men de val van het arabische rijk aan politieke en economische klachten van de onderdanen meende te moeten toeschrijven. Dit boek dwingt ons die historische visie grondig te herzien.

J. Houben

Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken. hrsg. von Georg SCHREIBER, 2 dln., Herder Freiburg, 1951, 16 x 24, LXXVII + 487 blz. (1e dl.), VII + 630 blz. (2e dl.), geb. DM 56.—, ing. DM 48.— tesamen.

Bij het wetenschappelijk onderzoek van het Concilie dat de noodlottige scheiding in de Christenheid van de 16e eeuw moest bevestigen komt ongetwijfeld de eerste plaats toe aan de historici van dat land waar deze scheuring zich vrnl. voltrok. Het tweedelig werk dat voor ons ligt behoort, mét Jedin's Geschichte, wel tot de meest in het oog vallende bijdragen van duitse kant tot de viering van het vierde eeuwfeest van het Concilie van Trente. Het biedt ons de samenbundeling van een reeks onderzoekingen van de hand van 37 vooraanstaande geleerden, van wie vele waarlijk nieuwe vondsten naar voren brengen of aspecten aansnijden die tot dusver nog niet of niet voldoende in het oog waren gevat.

Het is dan ook een grote verdienste van deze verzameling dat op vele punten de stand van het onderzoek naar voren wordt gebracht en daardoor de vinger gelegd op gevoelige lacunes en tekortkomingen. Maar vrnl. in de *inspiratie* tot verder onderzoek die het schenkt zouden wij — meer nog dan in het bovenvermelde — haar eigenlijke betekenis willen zien: het is een werk niet om zo maar door te lezen, maar om als Fundgrube van materiaal, van bibliographie, van problemen vooral, te bestuderen. Prof. Schreiber zelf, de samensteller, vergemakkelijkt ons dit in niet geringe mate door zijn uitgebreide Inleiding waarin hij de resultaten van deze twee delen voortreffelijk samengevat heeft. Speciale vermelding bovendien verdient het prachtige Register op het eind van het tweede deel met zijn meer dan 4000 trefwoorden. Het hoofdaccent heeft Schreiber gelegd op de alzijdige culturele invloed van Trente op de laatste vier eeuwen; de titel „das Weltkonzil" en de vermelding op de eerste pagina van de inleiding van Merkle's beroemde artikel mogen dan ook terecht gelden als geheel verantwoord.

Het is natuurlijk ondoenlijk op elk der bijdrage en détail nader in te gaan. Een algemeen overzicht met hier en daar een kanttekening moge volstaan. — De drie eerste artikelen mogen we als een algemene inleiding beschouwen: H. JEDIN (*Das vierhundertjährige Jubiläum der Eröffnung des Konzils von Trient und sein wissenschaftlicher Ertrag*, 11-31) opent met een beredeneerd bibliographisch overzicht van de nieuwste bijdragen tot de kennis van Trente. Helaas moet het artikel, blijkens het ontbreken van de allernieuwste werken, reeds uiterlijk in 1949 geschreven zijn. Vervolgens geeft M. GRABMANN in een posthuum artikel (*Das Konzil von Trient als Fortschrittsprinzip der katholischen Dogmatik*, 33-53) een wat erg algemeen overzicht van de trentse dogmatische decreten en hun betekenis voor de post-tridentijnse theologie; tenslotte J. P. STEFFES (*Die Lehrbestimmungen des Tridentinums und die moderne Weltanschauung*, 55-75) een algemene cultuurhistorische beschouwing. — Volgen enige bijdragen op dogmatisch en theologisch gebied. E. STAKEMEIER (*Trieter Lehrentscheidungen und Reformatorischen Anliege*, 77-116) doorloopt alle dogmatische decreten en tekent ze af tegen de achtergrond van de Protestantse leer. In een kort bestek wordt hier een voortreffelijke analyse van de verschillende decreten geboden; bij de weergave van het traditie-decreet zijn echter enige fouten ingeslopen tengevolge van verwaarlozing der niet-duitse litteratuur: het decreet wil niets zeggen over de vraag of de openbaring met de Apostelen afgesloten is, noch bedoelt de zin „continua successione in Ecclesia catholica conservatas" iets te zeggen over de rol van het leergezag om de traditie te garanderen. Uit de voorbereidende debatten blijkt overduidelijk, dat slechts weinigen deze twee vragen stelden, en dat het hun niet gelukte deze ter behandeling te brengen. — De studies van Fr. BUUCK S.J., (*Die Unterscheidung zwischen fehlbarem und unfehlbarem Glauben in den vorbereitenden Verhandlungen*, 117-143), van F. STEGMÜLLER (*Zur Gnadenlehre des spanischen Konzilstheologen Domingo de Soto*, 169-230), en van V. HEYNCK O.F.M. (*Zum Problem der unvollkommenen Reue auf dem Konzil von Trient*, 231-280) hebben niet zozeer ten doel de dogmatische betekenis van de leer bloot te leggen, als wel de theologische ondergrond van de debatten te onthullen. Gemakkelijk veronderstelt men bij de bestudering van Trente een theologische ondergrond, die feitelijk nog niet of niet langer bestond: de grote systemen van de Hoog-Scholastiek waren verbrokkeld, veel wat in later eeuwen gemeengoed werd, was nog volstrekt niet tot klaarheid gekomen. Dit blijkt zeer duidelijk uit het opstel van Fr. Buuck. Ook de studie van Heynck over het berouw uit vrees in de debatten over de justificatie onthult een grote verwarring in denken en spraakgebruik. Dergelijke onderzoekingen zijn van eminent belang voor de interpretatie van de trentse decreten, omdat zij ons waarschuwen, dat veel wat de moderne theologie als vanzelf sprekend veronderstelt, ten tijde van het Concilie nog geenszins vanzelfsprekend was, en dus niet mag worden geassumeerd bij de verklaring van de tekst. Stegmüller's voortreffelijke analysen van de leer van D. Soto met diens streven naar organische opbouw der gedachten, waardoor in alle onderscheidingen de eenheid gezocht wordt, is een zeer kostbare bijdrage tot de genade-leer en de disputen *De Auxiliis*, maar behoort meer tot de voorgeschiedenis van de na-trentse theologie dan tot die van het Concilie. — De meest beknopte van de theologische bijdragen is tevens de meest oorspronkelijke en de meest waardevolle. F. J. SCHIERSE S.J., behandelt onder de titel *Das Trienter Konzil und die Frage nach der christlichen Gewissheit* (145-167) de vraag, in hoeverre het Concilie een antwoord gegeven heeft op de diepste nood, waaruit de Hervorming bij Luther geboren werd, het verlangen naar de subjectieve veiligheid en zekerheid. Dit verlangen was in de late Middeleeuwen wakker geschud, toen de objectieve kaders bezweken waarbinnen het christelijk leven vroeger geborgen was. Het leefde ook bij vele Vaders van het Concilie, getuige de hete debatten over de zekerheid van de genade. Maar terwijl het Concilie de noodzakelijkheid en de mogelijkheid van een absolute persoonlijke zekerheid verwierp, bood het geen positief antwoord. En ook de katholieke theologie na Trente is, getuige de armoede

van het tractaat over de hoop, hierin nog niet verder gekomen. De auteur wijst er terecht op, dat de subjectieve zekerheid slechts gevonden kan worden in volledige aanvaarding van de objectieve zekerheid van de Kerk, van haar leer, geboden en sacramenten. Hoe echter daarbinnen de subjectieve veiligheid tot stand komt, is een probleem, dat ook met het oog op de terugkeer van de afgescheidenen der Reformatie dringend om een theologische beantwoording vraagt. — De studie van K. HOFMANN (*Die kirchenrechtliche bedeutung der Konzils von Trient,* 281-296) kan ons niet zijn loutere opsomming van de Trentse disciplinaire decreten minder bekoren. H. CONRAD's artikel daarentegen (*Das tridentinische Konzil und die Entwicklung des kirchlichen und weltlichen Eherechtes,* 297-324) laat uitstekend de historische plaats van de trentse huwelijksdecreten zien in de algemene ontwikkeling van het huwelijksrecht in de loop der eeuwen, en beantwoordt derhalve geheel aan de opzet van dit boek. — Volgen een groep artikelen van J. JUNGMANN S.J., (*Das Konzil von Trient und die Erneuerung der Liturgie,* 325-336), van E. RAITZ VON FRENTZ S.J., (*Das Konzil von Trient und seine Ausstrahlung auf die Frömmigkeit,* 337-347) en van A. SCHROTT S.J., (*Die Reform des Trienter Konzils im Spiegel der nachfolgenden Andachtsliteratur,* 349-357), die wel erg dicht bij elkaar liggen en gedeeltelijk dan ook parallel lopen. Zeker de twee laatste artikelen hadden met meer vrucht gecombineerd kunnen worden, ofschoon ons het onderzoek van Schrott zeer kan bekoren. Aangezien geen van drieën de late Middeleeuwen in hun onderzoek betrekken, blijft het moeilijk uit te maken in hoeverre Trente in liturgie en Frömmigkeit zelf niets meer is dan een uitdrukking, een phase — zij het een belangrijke — van een algemene ontwikkeling, dan wel eerder een „initium" waarop de post-tridentijnse geest steunt. — Na een artikel van A. ALGEIER (*Ricardus Cenomanus und die Vulgata auf dem Konzil von Trient,* 359-380), vinden we de belangrijke bijdrage van G. SCHREIBER (*Der Barock und das Tridentinum,* 381-425), dat de drie artikelen van Jungmann, Raitz en Schrott in menig punt aanvult en illustreert. Het eerste deel sluit dan met enige onderzoekingen van A. DÖRRER, K. FELLERER, Th. SCHWEGLER en E. MESSENGER. Het grootste part van het tweede deel wordt in beslag genomen door 13 artikelen waarin voor vele duitse bisdommen in speciaalstudies en met behulp van veel nieuw archiefmateriaal de geschiedenis van de „Rezeption" der Trentse decreten onderzocht wordt. Vooral dit stuk is historisch uiterst belangrijk, en hier geldt wel heel bijzonder de wens dat het initiatief op dit tot nog toe zo weinig ontgonnen terrein alom navolging moge vinden. Eerst dan zal men de geschiedenis van Trente volledig kunnen schrijven; eerst dan zal ten volle blijken hoe Trente werkelijk het „Weltkonzil" was waarvan de titel van dit werk gewaagt: het Concilie is immers niet alleen dogmatisch van betekenis geweest, maar evenzeer — en in de ogen van de meeste tijdgenoten voornamelijk — bedoeld geweest als Reform-Concilie; tenslotte zal men zich alleen uit de feitelijke doorvoering van de reform-decreten en hun practische resultaten een nauwkeuriger gefundeerd oordeel kunnen vormen over de mate waarin Trente aan deze Reform-opgave heeft beantwoord. — Volgen als slot zeven artikelen over het aandeel van de verschillende Orden aan het Concilie. Verwondering mag toch wel wekken dat aan de Sociëteit van Jezus (met mannen als J. Laynez, A. Salmeron e.a.) geen behandeling ten deel is gevallen!

P. Sm. - J. R.

Ferdinand MAASS, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Oesterreich. 1760-1790, Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv,* I. Band, (*Fontes rerum Austriacarum, Oesterreichische Geschichtsquellen,* Zweite Abteilung, Diplomata et acta, 71. Band), Wenen, Verlag Herold, 1951, 15 x 24, XXIII + 395 blz., geb. Zw. frs 19.50, ingen. Zw.frs 13.50.

Het Josephinisme heeft op de geschiedenis van Oostenrijk een onuitwisbaar stempel gedrukt en heeft in de Zuidelijke Nederlanden groeiend verzet en tenslotte de Brabantse Revolutie van 1789 doen ontstaan. Over het wezen van het Josephinisme is men het echter alles behalve eens. De ene ziet er een gesloten stelsel van staatshervormingen in, anderen dé kerkhervorming van het einde der XVIIIe eeuw; de ene historicus beschouwt van Swieten, de lijfarts van Maria Theresia, als de uitdenker van het Josephinisme, een andere von Kaunitz, terwijl anderen weer zijn ontstaan aan het Jansenisme of aan anonyme krachten toeschrijven. Om aan deze onzekerheid zo mogelijk een einde te stellen, heeft Ferd. Maass de enige goede weg gekozen: terug naar de bronnen! In deze uitgave publiceert de auteur 176 documenten uit de jaren 1760-1769, hoofdzakelijk brieven en documenten van de regering te Wenen betreffende het bestuur van Lombardije. De tekstuitgave is zeer verzorgd: de potloodkrabbels van von Kaunitz en de doorgehaalde zinnen van de minuten zijn met zorg weergegeven. Opvallend is echter dat er geen noten aan de tekst zijn toegevoegd.

Uiterst interessant is de lange inleiding (pp. 1-105), waarin de auteur, aan de hand

van zijn materiaal, een samenvatting geeft van von Kaunitz' beleid in die critieke jaren. Daaruit blijkt dat von Kaunitz tot 1760 niet vijandig stond tegenover de Kerk. Omstreeks deze tijd kwam hij onder invloed van de rationalistische ideeën van West-Europa en begon hij zich af te vragen hoe hij de rijke en tamelijk onafhankelijke Kerk van Oostenrijk enger aan de staat kon onderwerpen. Clemens XIII (1758-1769) was er de man niet naar om, zoals zijn gedweeë voorganger Benedictus XIV, telkens weer toe te geven. Zo kwam het ene conflict na het andere, van af 1764 werd de toestand steeds meer gespannen en in 1769 deed von Kaunitz een definitieve stap door te Wenen een departement voor kerkelijke zaken onder de kerkvijandige von Heinke op te richten.

Zo wordt het duidelijk dat von Kaunitz wel degelijk de grondlegger van het Josephinisme is geworden, en met handige diplomatie de keizerin Maria Theresia „met het tedere geweten" telkens weer heeft weten om te praten, in afwachting dat later Jozef II zijn volle steun zou toezeggen. Natuurlijk kan men het Josephinisme niet begrijpen zonder het in verband te brengen met het Febronianisme en Van Espen, met het Gallicanisme en het Jansenisme, maar dat was niet de bedoeling van de auteur. Toch had hij het verschijnen van de Febronius in 1763 in zijn inleidende studie moeten verwerken: de enorme invloed die dit boek in heel West-Europa heeft uitgeoefend zal er wel niet vreemd aan zijn, dat von Kaunitz in 1764 definitief de weg van de staatskerk is opgegaan.

M. Dierickx

D. Dr Karl BIHLMEYER, *Kirchengeschichte*, neubesorgt von Dr Herman TÜCHLE. Bd. I: Das christliche Altertum, Zwölfte, verbesserte und ergänzte Auflage, Paderborn, 1951, 16.5 x 24, XV + 455 blz., geb. DM 24.—.

Het feit dat nu ook van het eerste deel de 12e druk verschenen is (in 1948 reeds die van het tweede) bewijst overtuigend het grote belang van dit boek: het is systematisch in zijn opbouw en overzichtelijk, rustig in zijn uiteenzetting en gemakkelijk hanteerbaar door zijn goede registers. Een altijd goede en objectieve, soms zelfs voortreffelijke, samenvatting van het behandelde onderwerp paart zich aan een uitstekende en kostbare litteratuuropgave. Al kan men hier en daar — natuurlijk — werkelijk een of andere titel missen (bv. op blz. 78-79, Die Zahl der Martyrer, het belangrijke artikel van L. Hertling in *Gregorianum*, 25 (1944) 103 vv), meestal bevat deze opgave wel ongeveer de volledige voornaamste moderne bibliographie, zowel over belangrijke onderwerpen als over andere; men controlere bv. de litteratuur van § 21: Die Einheit der Kirche und der Primat Roms, en, op blz. 59, de tekst en de litteratuur over de nieuwste opgravingen onder de St. Pieter. Wie zich ex professo in een bepaalde kwestie wil oriënteren, zal Bihlmeyer-Tüchle als betrouwbare gids niet willen en niet kunnen missen.

J. Rupert

Dr Honorius MOONEN O.E.S.A., *Pelgrimstocht der Christenheid*, 's-Hertogenbosch, 1951, 16 x 23.5, X + 404 blz., ing. f 9.75.

Dit bijzonder fraai en origineel (met hulp van Prof. Van der Meer) geïllustreerd boek wil een overzicht geven van de geschiedenis der Kerk „in ideengeschichtlicher Betrachtung", om met Lortz te spreken, met wiens handboek dat van Moonen uiteraard nogal wat gemeen heeft, maar waarvan het toch ook in menig punt weer verschilt. Lortz is schoolser (ook in de druk, hoewel voor de Middelbare school te geleerd), maar ook vollediger, en vooral veel nauwkeuriger. Pater Moonen wil meer verhalend te werk gaan, maar vervalt nogal eens in gekeuvel, dat te licht over de kwesties heengaat. Bv. op blz. 9 lezen we: „Het is *werkelijk* niet overdreven te zeggen dat er in het Grieks-Romeinse heidendom veel aanwezig was dat een wezenlijke voorbereiding vormde op de komst van Christus en het Christendom". Dit is waar, maar op blz. 7 stond dat de Grieks-Romeinse cultuur zich ontwikkeld had zonder het Christendom en er daarom tegengesteld aan was. Op blz. 11 zal men heel wat nuanceringen wensen, evenals op blz. 18-19 over de oudste getuigenissen van niet-christelijke schrijvers over de historiciteit van Christus. We prijzen van harte de opzet, en verwachten bij herdruk een betere proportie(bv. het laatste stuk is zeker te kort), en voorzichtigere en afgewogenere formuleringen.

J. Tesser

Bijdrage tot de Kerkgeschiedenis van Friesland, onder Redactie van Elpidius BRUNA O.F.M., Drs M. P. VAN BUYTENEN, Drs Amatus VAN STRAATEN O.E.S.A., Pastoor E. F. SCHWEIGMANN, Pastoor M. J. YDEMA, Franeker, 1951, 15.5 x 23, 264 blz.

Dit boek is een jubileum-uitgave, bezorgd naar aanleiding van het vijftig-jarig bestaan van het klooster der Paters Augustijnen te Witmarsum. De toch zo interessante Kerk-

geschiedenis van Friesland is helaas nog veel te weinig bestudeerd. Reeds uit dit oogpunt vormt dit werk een kostbare bijdrage daartoe. Wel zijn de verschillende bijdragen niet allen van hetzelfde gehalte, maar reeds een opsomming van de titels geeft voldoende het belang van dit boek aan: het behandelt De eerste Christianisering, Het Middeleeuws Monastieke Leven, De Kerken- en kloosterbouw, Van Reformatie tot Revolutie, Van de Bataafse Republiek tot de 20e eeuw; volgen enige sociografische en psychologische studies (waaronder vooral het artikel van Drs Manfred Staverman O.F.M. — Hedendaagse godsdienst-sociografische schets — opvalt). En tenslotte enige artikels over de Katholiek-ecumenische mentaliteit en -ecumenische arbeid. En juist in deze laatste studies ligt de eigenlijke reden en verantwoording van dit werk, zoals Mgr Prof. Dr R. Post terecht in zijn voorwoord opmerkt. Dit boek wil tenslotte een getuigenis zijn, een getuigenis van de geest waarin in Friesland heden ten dage gewerkt wordt en in dienst waarvan die andere activiteiten — historie enz. — staan. Moge het schone Friesland spoedig de weg naar de Moederkerk terug vinden!

J. Rupert

H. John McLachlan, *Socinianism in seventeenthcentury England*, Oxford University Press, 1951, 15 x 22.5, VIII + 352 blz., 25 sh.

Met deze studie wordt een belangrijke lacune aangevuld in onze kennis over het Socinianisme. Zijn ontstaan en ontwikkeling in Engeland worden grondig onderzocht, en tevens de reacties van de staatskerk ertegen. De auteur maakt ruim gebruik van de contemporaine engelse bronnen; en de engelse literatuur over zijn onderwerp heeft hij volledig benut. De voornaamste verdienste van het boek is wel dat het verschillende tot nog toe verwaarloosde aspecten en factoren in de opkomst van het rationalisme, de godsdienstvrijheid en de religieuze tolerantie sterk naar voren haalt. Men is echter verwonderd dat, bij nadere controle van de literatuur, de buitenlandse bijna geheel ontbreekt — tenzij ze in een engelse vertaling voorhanden was; dit geldt ook van de nederlandse (bv. W. Kühler en J. van Slee), ofschoon schrijver toch een apart hoofdstuk wijdt aan de hollandse invloed op het ontstaan van het engelse Socinianisme.

J. Rupert

J. F. Groner O.P., *Kardinal Cajetan. Eine Gestalt aus der Reformationszeit*, Fribourg-Louvain, 1951, 16.5 x 24, 79 blz.

Met enige teleurstelling legt men dit boekje na lezing terzijde: het eindigt daar waar een werkelijk belangrijke biographie van Cajetanus juist moest beginnen. Schr. noemt de voornaamste uiterlijke feiten van Cajetanus' leven op, gaat echter nergens op in: niet op zijn plaats in de scholastieke theologie, zijn betekenis in de scholastieke traditie, zijn originaliteit, zijn opvattingen over kernproblemen van theologie en philosophie, zijn eventuele innerlijke ontwikkeling. Niet op de eigenlijke historische problemen die aangeraakt worden van Conciliarisme en Reformatie (cf. bv. H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, I). Niet op de betekenis van C. als Magister Generalis voor het inwendig leven van zijn orde. Dit boekje is zelfs niet een eerste aanzet voor een werk als dat over Seripando door Jedin of over Vitoria van Villoslada. — Daarmee verliest de door Schr. opgegeven literatuurlijst haar betekenis en wordt grotendeels een opsomming van niet ten volle benutte boeken en artikels. Ook het „Verzeichnis der Werke Cajetans" is weinig consequent: waarom bij sommige werken wel de nieuwste editie genoemd, bij andere echter niet? (bv. De Comparatione etc. en Apologia, uit 1512, in 1936 opnieuw uitgegeven door V. M. Pollet O.P.)

Wel blijft dit boekje nuttig als eerste kennismaking met deze in alle opzichten zo belangrijke figuur.

J. Rupert

P. Joachimsen, *Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte*. Herausgegeben von Otto Schottenloher, München, Chr. Kaiser Verlag — R. Oldenbourg Verlag, 1951, 18 x 25, XXIV + 312 blz., ing. DM 12.80, geb. DM 15.60.

In de V. Band van de Propyläen-Weltgeschichte schreef Joachimsen „Das Zeitalter der Reformation". Die tekst was echter slechts een torso: hier wordt de volledige tekst gepubliceerd. Daar de auteur in 1930 stierf, houdt dit boek geen rekening met de talrijke studiën van de laatste twintig jaar o.a. met Lortz' grote werk over hetzelfde onderwerp. De Münchener professor heeft de gave de grote synthetische lijnen sterk te doen uitkomen en door een kunstvolle uitbeelding het verleden levend voor ogen te stellen. Hierdoor herinnert hij aan de grote Ranke, met wie de uitgever O. Schottenloher hem uitvoerig vergelijkt. Het thema kunnen wij misschien zo samenvatten. Luther heeft zijn religieuze

ontwikkeling eerst en vooral aan zijn monnikenleven te danken. In het centrum staat zijn zielestrijd om de genadige God en niet zijn strijd tegen het pausdom zoals hij ons zelf in de voorrede op zijn Algemene Werken van 1545 wil doen geloven. Toch is het waar dat, zonder de strijd met het pausdom, Luther een Wittenbergse professor zou zijn gebleven die een nieuwe theologie doceerde, en niet de man, die door de aanval op de aflaten en op de organisatie van de Kerk een reformator werd. En eveneens is waar, dat Luther als het ware van buitenaf werd opgevorderd tot de strijd tegen de Kerk: dit legt dan die vermenging van aarzelen en dapper optreden uit op de Rijksdag van Worms in 1521 en elders. Terecht wordt 1525, het jaar van het neerslaan van de boerenopstand, als keerpunt in Luther's leven en in Duitslands toekomst aangegeven, want nu keert het volk zich voor een groot deel van Luther af, en moet het Lutheranisme zijn heil zoeken in de landskerken die eigenlijk de negatie zijn van heel Luther's opzet. Dit boek is, overeenkomstig zijn titel, een poging om de reformatie voor te stellen als de aanvang van een nieuw tijdperk in de Duitse geschiedenis, maar legt er tevens de nadruk op, dat die reformatie wel niet mislukt maar dan toch onvoltooid is gebleven. Vandaar de noodzaak voor de protestanten zich op de geschiedenis van de hervorming te bezinnen om door het bewustworden van de echte geest, nieuwe opgaven na te streven. Een paar opmerkingen slechts. Dat het monnikenleven in Luther zijn hoogtepunt zou bereikt hebben, komt hier weer terug. Luther was een religieus genie, en monnik is juist degene, die alles opoffert om het religieuze: hiermee kunnen wij instemmen; maar waar is de gehoorzaamheid bij de opstandige Luther, waar is de zuiverheid bij de zo zinnelijke Luther? Het jaar 1525 is niet alleen het jaar van de vernietiging der boerenbenden maar ook het jaar van Luther's huwelijk. De huisvader Luther is nog slechts een schaduw van de jonge reformator. Daarom juist heeft Joachimsen zelf over de twintig laatste jaren van de hervormer bijna niets meer te vertellen. Zou het opgeven van het celibaat daar nu niet de minste rol in gespeeld hebben? — „Das Jahr 1541 .... ist das Anfangsjahr der Gegenreformation geworden" (p. 233). Omdat, zo lezen wij, het gesprek tussen Katholieken en Protestanten te Regensburg in dat jaar niet leidde tot een compromis, maar definitief afsprong. Das is toch wel heel kleintjes gezien. Ten eerste, de „Contrareformatie" is niet een Duitse beweging maar een hervorming van de hele Kerk; vervolgens begon de hervorming lang vóór 1541: het Oratorium van de goddelijke liefde, de stichting van de Theatijnen, de kloosterhervormingen, de kardinaalsbenoeming in 1536, de stichting der Jezuïetenorde in 1540, enz. Tenslotte is de katholieke Reformatie niet ontstaan als reactie op het protestantisme, maar ontsproten uit de diepe innerlijke geest van de Katholieke Kerk, al heeft de oppositie tegen het protestantisme wel invloed uitgeoefend.

M. Dierickx

E. Eichmann, *Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter*, (*Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abt.*, 1. Bnd.), München, 1951, 16.5 x 24, X + 61 blz.

Deze posthume uitgave, te danken aan Eichmann's energieke opvolger Kl. Mörsdorf, is een pendant van het laatste werk, dat hij zelf uitgaf, *Die Kaiserkrönung im Abendland*. De geschiedenis der ceremonies, waarmee paus en keizer werden gekroond, is een interessante weerspiegeling der ontwikkeling van beider machtsverhouding. De duidelijke uiteenzetting hiervan is de eerste verdienste ook van deze aantrekkelijke studie van Eichmann, die de tijdsruimte omvat van ongeveer 600 tot circa 1309, de afsluiting der ontwikkeling in Ordo Romanus XIV.

P. Huizing

Sergio Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato*, (*Pubblic. dell'Univers. Cattol. del Sacro Cuore*, nuov. ser., Vol. XXXVIII). Milano, „Vita e Pensiero", 1951, 17.5 x 24.5, XVII + 305 blz.

De eerste beoefenaars van de kanonieke rechtswetenschap, die werkten na het verschijnen van het Decreet van Gratianus (1140) en vóór de uitgave der decretalencollectie onder paus Gregorius IX (1234) hebben een zeer belangrijk, een overwegend aandeel zelfs, gehad in de oplossing der vraagstukken van publiek recht, door de verschuiving der gezagsverhoudingen opgeworpen. Het leidend gezag in de éne christengemeenschap ging over van de Roomse Keizer op het Pausdom; de nationale vorsten emancipeerden zich van de niet meer als hoogste centraal gezag erkende keizer. De juridische verantwoording der nationale souvereiniteit en de bepaling van het pauselijk gezag tegenover de wereldlijke autoriteiten is door de kanonisten vooral uitgewerkt. Het is de belangrijke verdienste van Onory's werk, dit in een zorgvuldige uiteenzetting van de ontwikkeling hunner leer overtuigend te hebben aangetoond. Zijn betoog is vrijwel uitsluitend gebaseerd op de weinige uitgegeven werken der oudste kanonisten en verder op teksten, die verspreid zijn

te vinden in allerlei publicaties van Schulte, Juncker, Gillman, Kuttner e.m.a. Alleen de summa van Huguccio en de summa Reginensis zijn uit de handschriften geraadpleegd. Niettemin is het wel zeker, dat de grote lijn van de leer en haar ontwikkeling definitief is vastgelegd, ondanks de vrees van schrijver zelf, dat de onuitgegeven bronnen ons nog voor verrassingen zouden kunnen plaatsen. Ze zouden welkome aanvullingen kunnen opleveren, die een nieuwe uitgave zeer zouden verrijken. Daarin zouden bovendien veel herhalingen, veel het onderwerp der studie niet direct rakende digressies geschrapt kunnen worden. Schrijvers van dit soort boeken houden er rekening mee, dat lezers van dit soort boeken doorgaans beroepshalve verplicht zijn, veel van dit soort boeken te lezen!

P. Huizing

Pierre MÉNARD, D.D.C., *L'Exemption des Séminaires de la Juridiction Paroissiale*, (*Universitas Catholica Ottaviensis*, Diss. ad gradum laureae in fac. eccl., Series canonica, Tomus 30), Ottawa, Les Editions de l'Université d'Ottawa, 1951, 16 x 24, 187 blz., 3 Can. doll.

Een vrij oppervlakkige studie over een nog steeds bestreden en niet uitgemaakt probleem. In de inleiding werd de vorming van de clerus in de Kerk tot aan het concilie van Trente in vier bladzijden geschetst. Over het concilie van Trente werd even vluchtig gehandeld. Schrijver heeft blijkbaar de fontes niet nagekeken en citeert niet eens het rijke bronnenmateriaal dat in de grote uitgave der Acta Concilii Tridentini voorhanden ligt. Wellicht is hier nog ruim stof weggelegd voor een diepgaande historisch-juridische studie. Waar Schrijver handelt over de uitzonderingen op de algemene wetgeving voor de seminaries, door het Concilie van Trente uitgevaardigd, kunnen we niet achterhalen waarom hij zich beperkt tot het commentaar op de twaalf gevallen die hij bestudeert. Is zijn studie soms exhaustief? We kunnen het uit dit werk niet opmaken. Het commentaar op C. 1368 vinden we al te summair om ook maar vermeld te worden in een serieus wetenschappelijk werk.

J. Beyer

Dr S. VAN DER LEE, *Clerus en Medicijnen in de geschiedenis van het Kerkelijk Recht*, Dekker en van de Vegt N.V., Utrecht-Nijmegen, 1951, XIV + 142 blz.

In deze interessante, en ondanks de systematische bespreking van talloze dorre documenten, boeiend verhaalde evolutie van de houding der Kerk ten opzichte van de studie en praxis der geneeskunde voor haar clerus, heeft de schrijver niet alleen blijk gegeven van canonische en medische vakkennis, maar heeft hij ook aan een originele keuze van stof gepaard een fijngevoeld meeleven met de verantwoordelijkheidszin der kerkelijke autoriteiten en de apostolische drang van de medisch gevormde clerus in de loop der tijden. — Een eeuwenoude traditie van studie en uitoefenen van de medicijnen door de clerus werd na 1130 steeds meer gebrandmerkt als een consuetudo prava. Met historische nauwkeurigheid heeft de schrijver dit groeiproces weten te duiden en aannemelijk gemaakt.

We zien dat hoewel langzamerhand de hele clerus onder de verbodsbepalingen kwam te vallen, apostolische indulten het medisch-apostolische leven voor verstikking behoedden. Al heeft een op onjuiste gronden gemotiveerde irregulariteitspsychose een snellere evolutie aanzienlijk geremd, toch is de Kerk steeds meegegaan met haar tijd en in het bijzonder met de vlucht der medische studie in onze eeuw. Zozeer heeft zij haar houding doen keren, dat wij nu sinds 1941 met „onmiskenbare duidelijkheid verklaren kunnen, dat de clericale arts een eigen plaats toekomt in het geheel van middelen, waardoor de uitbreiding van Christus' Rijk op aarde wordt nagestreefd". In de Inleiding bespreekt de schrijver nog meer contactpunten tussen Kerk en Medicijnen. Hij heeft zich willen beperken tot dit waardevol deontologisch detailpunt. Wij hopen, dat deze zeer gelukkige studie nog door die andere even interessante onderwerpen moge gevolgd worden. „Kerk en geneeskunst is inderdaad een onuitputtelijk onderwerp, rijk genoeg om heel een mensenleven te vullen."

H. v. Deinse

Paul SIWEK S.J., *Une stigmatisée de nos jours, Etude de psychologie religieuse*, Paris, P. Lethielleux, 1950, 12 x 19, 174 blz., ing. 325 Frs.

Dit korte, doch grondige en buitengewoon luciede onderzoek naar het bovennatuurlijk karakter der feiten van Konnersreuth sluit met een: Non Constat. De argumentatie en de onderlegdheid van de auteur zijn zo solied, dat men dit oordeel als definitief kan beschouwen. De overeenkomst van de verschijnselen van het geval Neumann en van die welke de psychiatrie beschreven heeft in gevallen van hysterie zijn zo treffend, dat men over zulke moeilijkheden haast niet kan heenstappen. Dit zou waarschijnlijk nog duidelijker

gebleken zijn, indien de auteur zijn zeer rake beschrijving van de gebeurtenissen ook had uitgebreid tot de herediteit en de mogelijke familiale complexen, en hiermede de zeer interessante gegevens over de jeugd van Th. Neumann had opgeklaard. Het boekje laat slechts één conclusie toe: Indien God Therese over die weg tot Hem leidt, dan zal het beste bewijs daarvoor zijn, dat zij ervan geneze.... We kunnen niet anders dan dit boekje aanbevelen aan allen, die zich op enige wijze bezighouden met mystieke verschijnselen. H. Somers

Dr P. H. ESSER, *Karakterkennis en Neurosenleer*, Eerste deel, Kampen, J. H. Kok, 1951, 16.5 x 24, 187 blz., geb. f 6.90.

Dit eerste deel van het werk van Esser bevat een vrij algemene, doch onderhoudende en evenwichtige uiteenzetting van enkele elementaire noties der psychologie. Achtereenvolgens worden paarsgewijze besproken: introspectie en invoelen, instinct en intuitie, begrijpen en verklaren, geheugen en herinneringsvermogen, groei en ontwikkeling, integratie en desintegratie, bewuste en onbewuste, regulatie, reflexen en automatismen, persoon en ziel, extraversie en intraversie, lichaam en ziel.

Uit deze opsomming alleen is het duidelijk dat dit boek een inleiding is om studenten vertrouwd te maken met vaktermen, hen in te wijden in de sfeer der psychologie, en hen iets te doen vermoeden van de verborgen werkelijkheden die zij aanduiden. Zij is gebouwd op het contrast van gelijkaardige begrippen, die elk voor zichzelf reeds een kijk geven op de menselijke realiteit, en daardoor de ongedifferentieerde blik van de oningewijde haast ongemerkt scherpen. — O.i. is dit werk tezeer gebaseerd op noties uit de gangbare theorieën, te weinig op de structuur der menselijke werkelijkheid zelf. Vergeleken met het werk van Mounier, Traité du Caractère, maakt het de indruk van een bloemlezing van interessante gegevens uit de theoretische psychologie.

Deze ene kritiek niet te na gesproken, kan men dit werk aanbevelen. H. Somers

Eva FIRKEL, *Frömmigkeit des Sünders*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1951, 12 x 19, 187 blz., ing. S 18.—.

Een vrouwelijke psychotherapeut, gevestigd in de lekenwereld van de moderne grootstad, legt getuigenis af voor een geestelijk leven, dat christelijk-sakramenteel is, het Kruis niet ontgaat, en kulmineert in de daadwerkelijke naastenliefde. Het is dan ook de meest aangepaste en beste therapie voor de onrustige, ontmoedigde, verdwaalde mens uit het vernederde Oostenrijk. Dit boekje biedt sterkende, wel is waar een beetje chaotische, geestelijke lezing voor leken van onzen tijd. A. Snoeck

Felix ALLUNTIS O.F.M., *The Problem of Expropriation*, Washington, The Cath. University of America Press, 1949, 15 x 22.5, 167 blz.

Deze dissertatie van de Katholicke Universiteit van Washington geeft een bijzonder goede verhandeling over het eigendoms-vraagstuk. In zijn beknopte synthese betrekt de auteur practisch alle scholastieke werken, die er sinds de eerste wereldoorlog over verschenen zijn.

Het theoretische belang van deze studie is, dat de oude distinctie tussen het „fundamentele recht" (initial right) van de mens op het gebruik van stoffelijke goederen en het „recht op eigendom" weer in ere hersteld wordt. Daarmee nadert de auteur zeer dicht tot de positie van P. Horváth. Voor zijn stelling schijnt P. Alluntis steun te vinden in een interessante text van Pius XII (Radiotoespraak Pinksteren 1941). De auteur slaagt er echter niet in een bevredigende uitleg te geven van verschillende uitspraken van Leo XIII. De mogelijkheid dit fundamentele recht te actualizeren ligt in de arbeid. Daarom rust op de bezitters van stoffelijke goederen de primaire plicht werkgelegenheid voor de arbeiders te verschaffen. Schieten zij hierin te kort, dan kan hier een reden tot onteigening liggen. In dit geval zal de onteigening zonder schadevergoeding moeten geschieden.

Naast deze eerste reden tot onteigening erkent de auteur nog verschillende andere motieven, ontleend aan het algemeen belang, die onteigening met schadevergoeding noodzakelijk kunnen maken. Ondanks de titel van het werk heeft de auteur echter over de onteigening niet veel nieuws te zeggen, evenmin als over de taak van het staatsgezag. De waarde van het boek ligt in de philosophie van de eigendom. Th. Mulder

Eugen WALTER, *Sakrament und christliches Leben*, Zweite, neu durchgesehene Auflage, Freiburg, Herder, 1951, 11 x 18.5, 112 blz., geb. DM 3.80.

Het is een belangwekkende vraag te weten, wat de Sacramenten bereiken in de werkelijkheid van het dagelijkse christenleven. S. geeft zich de moeite eerst zijn antwoord te funderen in een studie van de Schrift en de Traditie. We leren er, hoe de indicatief van onze begenadiging noodzakelijk verwijst naar de imperatief van onze persoonlijke overgave. Deze moet allereerst gedacht worden als een „Mittvolzug", een participerende navolging van Christus, voornamelijk uitgedrukt in de grondhouding die ons christelijk leven bepaalt, het geloof, en dit wel in de van God gegeven ruimte, de Kerk. De ideeën over de essentiële eenheid en het persoonlijke karakter van de genade, over de wezenlijke betrokkenheid van alle sacramenten op het geloof, behoren tot de vruchtbaarste uit dit kleine boekje.

P. Fransen

Cl. Duval-Aumont, *Geboorteproblemen in het gezin,* vertaald door Jan van der Putten, Casterman, Doornik-Parijs, Gezinsactie, Brussel, 1951, 150 blz., (*Coll. Pro Familia,* n. 4).

In eenvoudige, heldere en kiese taal bespreekt de schrijver de katholieke houding tegenover het krijgen van kinderen. Uitgaande van een zekere plicht tot voortplanting (die zeker niet door allen wordt aanvaard, maar o.i. zeer aannemelijk is) geeft hij een overzicht van de redenen, die beperking van het kinderaantal kunnen rechtvaardigen, en van de wijzen, waarop dit kan geschieden. Hij treedt niet in de theologische disputen omtrent de periodieke onthouding in, maar stelt zich op een practisch standpunt, dat zeker verantwoord is. Ofschoon het eerste deel *Probleem en oplossingen* geen aanleiding geeft om een te gemakkelijke houding tegenover het kinderaantal goed te praten, deed de schrijver er toch zeer goed aan in het tweede deel *Spiritualiteit* de possitieve liefde voor gezin en kinderen uitdrukkelijk te beklemtonen: om alle misverstand te voorkomen. — Op enkele onnauwkeurigheden zij de aandacht gevestigd. De bewering, dat Christus van onze gewone huwelijksdaden een sacrament heeft gemaakt (bl. 31), is minder gelukkig. Dat een gehuwde vrouw, die geen moeder is, een verminkte en een geamputeerde is op bepaalde punten (blz. 39) klinkt voor diegenen, die ondanks zichzelf geen kinderen krijgen, niet bepaald troostvol. De vreugde over de nieuwe vondsten van de medische wetenschap (bl. 105) is wel te rechtvaardigen, maar zou beter iets meer gematigd kunnen zijn. Aan jong-gehuwden e.d. van harte aanbevolen.

A. v. Kol

Mgr Dr W. M. J. Koenraadt, Prof. Mr J. C. P. Oomen, Prof. Dr L. J. W. Smit, *Verklaring van de Katechismus,* II, 's-Hertogenbosch, L. C. G. Malmberg, 1951, 16 x 24.5, VII + 319 blz., ing. f 8.90, geb. f 11.40.

Het tweede deel van de nieuwe „Potters" is ons al even welkom als het eerste. Behandeld worden de christologie en de leer over de H. Geest (les 8 t/m 16 uit de Katechismus). Hier en daar wordt de tekst van de Katechismus op uitstekende wijze aangevuld door excursies, die voor kinderen inderdaad misschien teveel zouden zijn geweest, maar die voor preken en instructies prachtige stof bevatten. Wij nemen als voorbeeld de voortreffelijke paragraaf over „de betekenis der verrijzenis". Bijzonder geslaagd lijkt ons ook de toevoeging van enige opmerkingen over Jezus' karakter en gemoedsleven (geïnspireerd door het mooie Christus-leven van Daniel-Rops?). Wij vragen nogmaals de aandacht van onze zielzorgers voor deze uiterst welkome vernieuwing van de aloude „Potters".

S. Trooster

A. Burgardsmeier, *Gott und Himmel in der psychischen Welt der Jugend vom dritten Schuljahre bis zum Ausgang des Volksschulalters,* Patmos-verlag, Düsseldorf, 1951, 14 x 21.5, 170 blz., DM 7.80

De alleszins terzake kundige Münsterse katechetiek-professor geeft in dit werkje de — vaak verrassende — resultaten van een uitgebreide enquête onder de lagere-school-jeugd. Voor ieder, die zich voor katechese interesseert, een leerzaam en bemoedigend boek.

S. Trooster

Dr M. Smits van Waesberghe S.J., *Gods wil, uw heiliging. De volmaaktheid van den christen in de wereld,* Haarlem-Antwerpen, J. H. Gottmer, 1951, 13 x 20, XIV + 604 blz., f 14.50.

Zoals bekend mag verondersteld, heeft het boek van pater Sm. v. W. nogal wat stof doen opwaaien. Inderdaad heeft de vormgeving, die maar al teveel reminiscenties oproept aan de bloed- en levenloze stijl der handboeken van enige decennia terug, aanleiding gegeven tot tegenspraak. Men had echter meer waardering mogen verwachten voor de

grote verdienste van schr., dat hij zich nl. niet heeft laten verleiden tot de onevenwichtige eenzijdigheden, waarin veel recente publicaties vervallen. Theologen van naam (o.a. K. RAHNER) waarschuwen de laatste tijd met klem tegen het grote gevaar, dat gelegen is in een eenzijdig naar voren brengen van een gemeenschaps-spiritualiteit zonder ernstige nadruk te leggen op de ontwikkeling van een sterke persoonlijke binding van de mens met God. De moderne mens is maar al te zeer geneigd zijn beleving van het godsdienstige te beperken tot een cultusviering in massa-verband. Wanneer het aankomt op een persoonlijke stellingname tegenover de heidense omgeving, waarin hij leeft en werken moet, blijkt hij van binnen volkomen uitgehold en weerloos. Het is o.i. de grote verdienste van schr., dat hij de christen-leek wil opvoeren tot eèn sterke persoonlijke ontwikkeling van het genadeleven in zich, toegepast in beroeps- en gezinsleven. Dat schr. daarbij zich laat inspireren door de misschien wat al te soliede theologie van enige decennia terug, kan hem moeilijk worden kwalijk genomen, aangezien de meningsverschillen onder de hedendaagse theologen nog geenszins tot harmonische eenheid zijn gebracht. Laten we niet vergeten, dat schr. zijn boek heeft samengesteld voor leken, die vragen om verdieping van geestelijk leven op soliede grondslag, en van wie de meesten slechts weinig gediend zouden zijn met een confrontatie aan de huidige theologische controversen (evenmin als de doorgaans onoordeelkundige lezer van een dagblad gediend is met een bespreking vanuit uitgesproken theologische stellingname). We zijn van mening, dat ontwikkelde leken dit boek met vrucht zullen lezen en er de steun in zullen vinden, die zij momenteel zoeken voor hun geestelijk leven. Bovendien zal iedere zielzorger, die zich voor de taak gesteld ziet geregeld voordrachten te houden over leken-spiritualiteit, zeer veel hulp ondervinden van het hier geboden materiaal. Om niet eens te spreken van de waarlijk voortreffelijke litteratuurlijst, die ieder actueel probleem onder het bereik brengt van de doorsnee-zielzorger.

S. Trooster

Josef STAUDINGER, *Het heilig priesterschap. Beschouwingen voor priesters,* vert. C. A. Terburg O.P., Helmond, 1951, 15 x 22, 403 blz., geb. f 10.—.

Een prachtige reeks meditaties van den ook in ons land reeds bekende duitse geestelijke schrijver. Hij volgt de algemene lijn van St. Ignatius Exercitia, en heeft gestreefd naar een zo groot mogelijke volledigheid in de leer van het innerlijk leven van de priester. Wel komt door deze didactische praeoccupatie de eigelijke contemplatie van de mysteries van Jezus' leven enigszins in het gedrang. We bevelen dit boek iedere priester dringend aan.

J. R.

Peter LIPPERT S.J., *Der Mensch Job redet mit Gott.* München, Verlag Ars Sacra Josef Müller, 29-34. Tausend, 1951, 13 x 19, 303 blz., geb. DM 10.80, brosch. DM 8.—.

'n Nieuwe druk van een der prachtige boeken van den bekenden ascetischen schrijver.

Leo VEUTHEY, *Das Vaterunser, Gebetswort und Gebetshaltung,* (ins Deutsche übertragen von Josef HOSSE), Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1951, 13 x 20.5, 80 blz., DM 3.80.

Een zeer mooie meditatie over ieder der aanroepingen van het Onze Vader.

The Little Book of the Contemplation of Christ, newly translated by a Religous of C.S.M.V., London, A. R. Mowbray, 1951, 11 x 17.5, 91 blz., geb. 4/6 sh.

W. F. ADAMS S.S.JE. & Gilbert SHAW, *Triumphant in Suffering, A Study in Reparation,* London, A. R. Mowbray, 1951, 64 blz., 2/6 sh.

1. Een nieuwe, waarlijk geslaagde vertaling van *De Comtemplatione Domini,* een fijn mystico-ascetisch werkje uit de XIIIe of XIVe eeuw, geparaphraseerd op de *Confessio Theologica* van abt Jean de Fécamp (cf. Wilmart) en dat Migne, onder de titel *Manuale* opnam in de Appendix bij de werken van Augustinus, P.L., XL, 951-68.

2. Dit boekje bevat een theologisch hoofdstuk over de zin van het offer en een relaas van het offerleven van een anglikaanse kloosterzuster. Allebei simpel en doorleefd.

E. Vandenbussche

Fergal McGRATH S.J., *Newman's University, Idea and Reality.* London, Longmans, 1951, 14.5 x 22.5, 537 blz., 30 sh.

Wilfrid WARD wijdt in zijn uitvoerige Newman-biografie slechts drie hoofdstukken aan de zo belangrijke Ierse periode uit het leven van de grote Kardinaal. Zonder een historische

achtergrond te schetsen, plaatst hij N. onmiddellijk in het Ierse milieu en wijst daarbij voornamelijk op het mislukken van bijna al zijn plannen, uitgezonderd natuurlijk van de beroemde „Discourses on University Education", die later tot de meesterlijke „Idea of a University" zouden uitgroeien. — Pater McGRATH heeft de zeer verdienstelijke taak op zich geladen deze periode uit N.'s leven nog eens grondig te herzien. Hij begint zijn werk met drie inleidende hoofdstukken over de „educational background", het oprichten van de „godless Colleges" en van de Katholieke Universiteit van Dublin, zodat Newman pas op blz. 103 ten tonele verschijnt. Dan volgt Schrijver de gebeurtenissen meestal chronologisch op de voet, met uitzondering van enkele hoofdstukken, waarin hij verder uit elkaar liggende feiten om één punt concentreert (zoals b.v. „The Bishopric Mystery", „The University Church"). Daarbij gebruikt hij een massa ongepubliceerde documenten, altijd zeer oordeelkundig en soms zelfs uitvoerig becommentarieerd, die er niet weinig toe bijdragen dit boek tot een oorspronkelijke aanwinst op het gebied van de Newmankennis te maken. Zo vindt men b.v. in hoofdstuk VIII ter gelegenheid van een brief een interessante schets van de politieke en sociale achtergrond van de jaren 1850 en volgende, die, evenals de drie inleidende hoofdstukken, ons beter doen inzien voor welke enorme moeilijkheden N. stond, toen hij zijn pionierswerk moest beginnen. Zo wordt ook een heel hoofdstuk (hfdst. XI: „The Soul of Education") gewijd aan de verdediging van N.'s pedagogische orthodoxie naar aanleiding van de pauselijke breve van 20 Maart 1852. Tevens wordt in ditzelfde hoofdstuk een verklaring geboden voor het feit dat in latere uitgaven van de Dublinse toespraken de vijfde „discourse" werd weggelaten. De voornaamste oorzaak van Newman's ontslag na amper vier jaren effectief rectoraat zoekt Schrijver niet eerst en vooral in de houding van Aartsbisschop CULLEN, — die Newman in de grond sympathiek gezind was en meer ruimheid van geest bezat dan de meeste biografen hem toekennen, — maar in de praktische onmogelijkheid te Dublin een *Engelse* intellectuele stand te vormen, die met succes het hoofd zou kunnen bieden aan de eigentijdse ongelovige filosofie. Het wil ons echter voorkomen dat deze reden in de aangehaalde documenten nopens het ontslag een minder grote rol schijnt te spelen dan het gebonden-zijn aan de kloostercongregatie, welk argument altijd als decisief wordt gebruikt. Dit accurate, rijk gedocumenteerde en evenwichtig-critische boek brengt de Newmanstudie weer een heel eind vooruit.

H. Imberechts

Dr Edgar DE BRUYNE, *Geschiedenis van de Aesthetica. De Renaissance*, Antwerpen-Amsterdam, 1951, 16.5 x 22.5, 316 blz., geb. f 10.90.

Schr. biedt ons geen geschiedenis van de Renaissance-kunst in de gewone zin van het woord. Het doel van dit werk is de theorieën van de schrijvers der Renaissance uiteen te zetten, een studie te geven over de opvattingen over en de ontwikkeling van de aesthetische begrippen, van de smaak, in de Renaissance-tijd. Het boek is in drie delen ingedeeld: De Renaissance; de tijd van de barokke kunst; de Renaissance buiten Italië. Een zeer belangrijke bijdrage in het reeds alom bekende werk van den auteur.

MEDEDELING

Van 20 tot 26 Augustus 1953 zal te Brussel het XIde Internationaal Philosophisch Congres gehouden worden. Nadere inlichtingen kunnen worden ingewonnen bij de Secretaris: M. Ch. Perelman, 32 rue de la Pêcherie, Bruxelles.

DE ZIN VAN DE GESCHIEDENIS BIJ PLATOON *)

I. INLEIDING

Het zou een niet ondoenlijk werk zijn aan te tonen dat PLATOON langs zijn philosophische leer in de geschiedenis grote invloed heeft uitgeoefend, en tevens zou het zonder te veel moeite mogelijk zijn het ideële van PLATOON's constructies — we denken vooral aan zijn staatsontwerpen — én aan historische pogingen én aan philosophische overwegingen te demonstreren. Zo een taak echter hebben we ons niet voorgenomen. Eerder willen we nagaan welke plaats PLATOON toekende aan de geschiedenis, hoe hij het aardse gebeuren beoordeelde, welke zin hij gaf aan de gang van de tijd. Tot het scherper stellen van deze vraag is het nuttig te onderscheiden tussen drie dingen : kennis van historische feiten, historische zin en philosophie van de historie [1]).

1. PLATOON is geen geschiedschrijver in de moderne zin van het woord, en hij kan evenmin aanspraak maken op deze titel volgens de meer indulgente normen van de klassieke Oudheid. Toch had hij kennis van historische feiten. Vaak geeft hij ons in zijn werken iets over het verleden van zijn stad, dat hij wel lichtelijk idealiseert. Weergave van merkwaardige gebeurtenissen treffen we practisch in iedere dialoog aan. Hij dweept met Sparta, kent Klein-Azië ; hij heeft zijn vrees voor Perzië zeer goed gefundeerd en Egypte is hem niet onbekend. Van deze feitenkennis maakt hij ruim gebruikt in zijn geschriften, maar geschiedenis „ex professo" schrijft hij niet. Uiterst vrij springt hij om met historische gegevens. Zijn rijke fantasie laat de persoon heel levendig en „echt" voor ons optreden. Maar deze portretkunst, dit levendige en echte van de getekende personen en situaties, belet niet dat PLATOON meer vertelt dan ooit gebeurd is, en dat hij SOKRATES en de sophisten evengoed als de materialisten in de *Sophistes* en PROTAGORAS in de *Theaitetos* meer en verder laat denken — een logisch consequent doordenken, een uitdiepen van hun eigen mogelijkheden, een accentueren van een veelal extremistische positie — dan ze ooit in feite hebben gepresteerd [2]). Een dergelijke procedure is volgens moderne normen slordig en onverantwoord. Maar PLATOON is geen geschiedschrijver : dit is zijn excuus.

2. Een nader toezien zegt ons al gauw dat PLATOON niet alleen kennis

*) De vertaling van P. C. BOUTENS werd gebruikt voor de *Phaidoon*, de *Phaidros* en het *Drinkgelag*, verschenen bij Brusse, Rotterdam in de jaren 1919, 1923 en 1931 ; die van J. PRINS voor de *Timaios*, verschenen bij Lectura-Boucher, Antwerpen-Den Haag, s.a.

[1]) Vgl. G. J. DE VRIES, *Plato en de Geschiedenis*, in *Tijdschr. v. Philos.*, VIII (1946), blz. 485-90.

[2]) Vgl. G. KRUEGER, *Einsicht und Leidenschaft, Das Wesen des platonischen Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1948, blz. 68-70.

maar ook inzicht had : hij had zijn eigen, uitgesproken mening over personen en toestanden. A priori zouden we zo iets bij hem mogen veronderstellen. Voorwaarde immers tot inzicht is de aanwezigheid van een norm volgens dewelke geoordeeld kan worden. En we vragen dan of zo een norm niet verstrekt wordt door zijn ideeënleer, zijn levensbeschouwing en zijn ethische instelling [3]). Een dergelijk doorzicht valt ons op waar PLATOON in zijn *Sophistes* als het ware systematisch de eerste gesch'edenis van de philosophie geeft. En het derde boek der *Nomoi* levert ons in korte trekken een overzicht van de Griekse (en Perzische) geschiedenis, dat we misschien het best kunnen karakteriseren als een beheersen, een overschouwen, een doorzichtelijk ordenen van die feitenkennis met behulp van een dergelijke norm.

Onze tweede vaststelling mag dus luiden : PLATOON heeft een persoonlijke kijk op het gebeuren, hij ontdekt in de feiten een zekere orde, een regelmaat ; hij heeft historisch inzicht.

3. Maar dit alles raakt nog niet de eigenlijke kern van ons onderwerp. Onze vraag is : gaf PLATOON een zin aan de geschiedenis ? Hij kende de feiten, hij begreep het gebeuren ; maar ging zijn kennis zo diep en was zijn begrijpen zo ver doorgedrongen dat hij dit gebeuren als gebeuren situeerde in zijn leer, gevaloriseerd of verstoken van waarde ? Was PLATOON een philosoof van de geschiedenis ? Ook deze vraag zal een bevestigend antwoord krijgen. Maar meteen staan we voor een probleem.

II. STATUS QUAESTIONIS

1. Probleem

a. PLATOON is een van de grote vertegenwoordigers van de doorbraak van de geest, van de vinding van zichzelf. Dank zij deze „gebeurtenis" kunnen we bij hem een echte moraal verwachten ; en deze is er inderdaad. PLATOON is bewust ethisch ingesteld. Zijn dialogen zijn uiterst vurige strijdschriften ; hij vecht voor zedelijkheid, voor goedheid, voor verbetering van individu en staat. Zijn philosophische leer is er alleen voor het doel : zichzelf en anderen de overtuiging bijbrengen dat het zeer verstandig is goed te leven. Wanneer een philosoof door dik en dun een dergelijke levenshouding verdedigt, dient dan hieruit niet geconcludeerd te worden dat zijn ethische instelling hoge waarde zal hechten aan het aardse leven van de mens ? Immers, nú moet er gestreden worden ; op aarde klinkt de noodkreet ; het gaat tegen een actuele ontreddering .... Dus, zijn we geneigd te zeggen, het is vrijwel consequent dat PLATOON aan het menselijke gebeuren, aan de geschiedenis een zin toekent, die zwaar is van gewicht, dat PLATOON de geschiedenis valoriseert. Of dit allemaal expliciet verkondigd wordt, of, integendeel, er alleen de innerlijke houding is, ons voldoende bekend uit de tendenz van het hele werk : dat zijn verdere vragen die aan de vooropgezette stelling geen wijzigend antwoord zullen geven.

---

[3]) Vgl. G. ROHR, *Platons Stellung zur Geschichte*, Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin, 1932, blz.126.

b. Het blijkt echter dat PLATOON, wanneer hij expliciet gaat spreken over vereldontstaan, staatsontwikkeling, onsterfelijkheid, anamnese, aan het ijdelijke gebeuren niet altijd even grote waarde toekent. We vinden, over et hele oeuvre van PLATOON verspreid, gezegden en verhalen die wijzen op en cyclische tijdsgang, op een eeuwige terugkeer der dingen, op een niet te oorkomen ontaarding van de staat. Het is duidelijk dat een dergelijke leer veinig steun biedt aan de ethische aansporingen.

En niet alleen waar PLATOON over deze zaken mythisch gaat schrijven, naar zelfs de meest eigen, philosophische overtuiging, de ideeënleer namelijk, chijnt een andere conceptie te veronderstellen. Wijst deze leer, zoals een nbevangen lezer van de *Phaidoon* ze opdoet, niet op een radicaal dualisme, lat besluiten doet tot de waardeloosheid van het stoffelijke, het gewordene? Alleen het zijnde, het onvergankelijke en onsterfelijke heeft belang en zin!

We zien ons geplaatst voor een probleem dat voor zijn oplossing zal vereisen een voorafgaand kort onderzoek naar wat PLATOON met zijn mythen bedoeld kan hebben en een meer uitgebreide studie van enkele teksten die ons de juiste, genuanceerde zin verklaren welke PLATOON aan de geschiedenis gaf.

2. De mythe

a. Prof. B. A. G. VROKLAGE definieert de mythe aldus: „Over het algemeen is de mythe een concrete, aanschouwelijke weergave van de primitieve wereldbeschouwing, door de zintuigelijke waarneming samen met de vrije verbeelding gevormd, waarbij het distinguerend en abstraherend verstand zich nog niet of weinig laat gelden" [4]). Volgens deze bepaling is de mythe voor de primitieve mens eerst en vooral een bevrediging geweest van de wetensdrift, de causaliteitsdrang. Allerminst is er sprake in dit verhaal van een uitgesproken theoretische, speculatieve en reflexieve verantwoording, maar veeleer is er een weergave van de concrete samenhang, van het hoe — niet het waarom — zoals de primitieve mens dit zag. Hoewel de mythe vaak verbonden is met bepaalde riten is het foutief te menen dat de mythe altijd magische kracht bezit, zoals het evenzeer onwaar is het ontstaan van de religie uit de mythe te willen verklaren, gezien deze laatste zelf de religie veronderstelt en er een bezinning op is. Vele mythen bevatten personificaties. Algemeen wordt aanvaard dat voor het tot standkomen van personificaties bij de primitieve mens een meer geladen, affectieve toestand vereist wordt dan dit het geval blijkt te zijn bij het kind. Dat deze toestand van cntroering en emotionele spanning een groter eenheid met de natuur en ipso facto een mindere in-zich-zelf-gekeerdheid bewerkt, spreekt voor zichzelf, en evenzo is duidelijk dat niet iedere aard voor dergelijke affecten gelijkelijk vatbaar is. Dit laatste sluit echter helemaal niet in dat voor een minder ontvankelijke primitief, die zelf wellicht nooit een neiging tot zo'n overdadige overdracht van eigen gevoelens heeft ervaren, mythen vol dergelijke personificaties als

[4]) B. A. G. VROKLAGE, *De Godsdienst der Primitieven*, Romen en Zonen, Roermond en Maaseik, 1949, blz. 182. Aan dit werk (vierde en vijfde hoofdstuk) ontleenden we tevens de enkele gegevens van deze stof die voor ons onderwerp nuttig bleken.

twijfelachtig zouden doorgaan. Neen, voor iedere primitief bevat de mythe waarheid.

Tot wat een labyrinth van mythen het gekomen is, wanneer de aanvankelijk vrij simpele behoefte van de primitief uitgegroeid was tot die van de traditierijke, minder eenvoudige mens van de hoogcultuur, is allen bekend. We wijzen er alleen op dat ook in die tijden deze verhalen door het volk als waar werden beschouwd en bevrediging schonken aan de wetenslust, dat te samen met de grotere differentiatie en concreter uitwerking een op moreel gebied ongunstig anthropomorphisme de godenwereld binnendrong en tenslotte dat dichters, interpretatoren en toehoorders meer dan ooit aanleg vertoonden om in de ongescheidenheid van de aesthetische act de meest fantastische personificaties te wagen of te beleven [5]). Zo wordt het voor ons inzichtelijk hoe begrippen en realiteiten als religie, mythe, inspiratie, waanzin en dichtkunst voor die mensen een zeer innig verband hadden en practisch door elkaar gestrengeld lagen.

Nu is het merkwaardig dat in bepaalde intellectuele kringen van deze hoogculturen — we denken vooral aan de Griekse in de VIII-Vde eeuw — deze sfeer van naïef volksgeloof evengoed als die van aesthetisch buitenzichzelf-zijn doorbroken werd. Wat over de goden en over de natuur door de mythen overgeleverd werd is niet zonder meer waar ; personificatie wordt ontdekt en aangewend als louter stijlfiguur, terwijl de dichters hun vermeend recht op algemeen waarheidsbezit fel omstreden zien. Een onbarmhartige „Aufklärung" wint in een elite van deze volken steeds meer veld. De mythe heeft afgedaan als de enige bezinningsvorm en zij is op weg een louter litterair genre te worden. Bij de sophisten slaat deze geestesgesteldheid zelfs om in een overmoedig superioriteitsgevoel.

Voor we de plaats van PLATOON in de grote ommekeer nader bepalen, willen we nog — even summair — aanduiden wat de mythische opvatting was omtrent de tijd. Ook van het tijdsgebeuren immers werd een verklaring gezocht en dit in sterke mate omdat de primitief geïmponeerd werd door de natuurverschijnselen. Dit natuurleven — zoals dag- en nachtafwisseling, seizoenengang, zonnejaar en niet het minst de regelmatigheid en periodiciteit van het maangebeuren — was aanleiding tot de z.g. cyclische tijdsopvatting. Volgens deze opvatting is de kringloop, die zo sterk het rhythme bepaalt der natuur, evenzeer aanwezig in het leven van de mens. Het mensenbestaan ligt gevat in de cirkel van de eeuwige terugkeer : geboorte, groei, bloei, afsterven, dood en wederkomst, net zoals de natuur.

„Zoo als der bladeren groei, zoo zijn de geslachten der mensen ;
Schudden de winden de blaadren ter neer op de aarde, een nieuw loof
Spruit aan het bottende hout, als het lentegetijde terugkomt.
Zoo wast 't éene geslacht van de stervelingen, welkt er het ander" [6]).

Het hele gebeuren, de tijd is cyclisch, niet lineair.

We blijven er buiten of aan deze opvatting, zoals trouwens evengoed aan

[5]) We kunnen zeer geschikt voor wat PLATOON over dit phaenomeen zegt naar de *Ioon* (o.a.) verwijzen.

[6]) HOMEROS, *Ilias*, VI, 146-9 (Vertaling C. VOSMAER).

vele rituele handelingen en andere mythische gegevens, niet een diepere, impliciete overtuiging ten grondslag ligt en wel het onstilbare verlangen om zich met het ware buitentijdelijke zijn te verenigen, wat dan derhalve duiden zou op een ingeboren schrik voor de geschiedenis en een hunker naar de archetypische oertijd [7]).

Deze mythische tijdsopvatting heerste ook in de Griekse hoogcultuur en zelfs zijn er in de eeuwen vóór PLATOON interpretaties te vinden van deze aanwezige volksovertuiging. Philosophische verklaringen geven ons b.v. HERAKLEITOS met de kringloopgedachte van zijn ὁδὸς κάτω - ὁδὸς ἄνω en EMPEDOKLES met zijn phasenleer in de strijd tussen φιλία en νεῖκος. Stippen we nog even aan dat het schijnbaar zinloze van dit cyclusgebeuren ook bij de Grieken wel een diepere fundering vindt in een niet te miskennen zijnsdorst [8]). Maar toch blijft er steeds het fundamentele verschil tussen de cyclische tijdsstructuur en het lineaire tijdsverloop, zoals wij het ons voorstellen.

b. PLATOON is niet meer de primitieve mens [9]). Hij schaart zich in de rangen van de „Aufklärung" wat betreft het verwerpen van de pretenties der mythologie. De overlevering is niet zonder meer waar; de τὰ λεγόμενα zijn niet zo zeker [10]) en evenmin is de immoraliteit van de goden goed te praten [11]). Trouwens de extatische toestand waarin de dichters zich bevinden verhindert bij hen alle echte wetenschap [12]). Maar al gelooft hij tot op zekere hoogte in de resultaten van de „Aufklärung", toch werkt hij in deze richting niet voort. We weten hoe SOKRATES ervan afziet zich nog langer met de kritiek in te laten en zijn aandacht besteedt aan de mens zelf [13]). De reden hiervan is wel dat deze Verlichting, zoals ze in zijn tijd door de sophisten bedreven werd, dreigde te eindigen in een verloochenen van God.

Ook de sophistische „Aufklärung" was gekenmerkt door een uittreden uit de sfeer van het naïeve volksgeloof en uit de aesthetische ongescheidenheid van de mythen-schrijvende, personifiërende dichter: dit zien we o.a. duidelijk in de rationalistische kritiek op het aitiologisch karakter van de mythen [14]). Dat dit een grote winst aan reflexie en zelfbezit betekende weet iedereen. Maar in zijn verlichtingstendenz verwerpt de sophist de hele muthos. Hij streeft naar zelfbewuste autonomie, hij kan het zonder de mythe, hij ontdekt de kosmos en zichzelf; doch tevens verbreekt hij ook zijn relatie tot God en in zijn nuchterheid wordt hij profaan.

---

7) Deze stelling werkt M. ELIADE uit in *Le Mythe de l'éternel Retour*, Gallimard, Paris, 1949. In dit verband wordt ook zeer duidelijk hoe de mythe meer kan zijn dan een loutere bezinning en verklaring, en een handeling wordt, een soort toverformule met magische kracht om de mens periodisch de archetypische daad te laten herhalen.

8) Vgl. ELIADE, *o.c.*, blz. 184-5.

9) Voor deze passus gebruiken we vooral KRUEGER, o.c., I. Teil, blz. 3-73.

10) *Apol.*, 40 e, 41 c.

11) Vgl. Kritiek op de dichter, tweede en derde boek van de *Politeia*, o.a. III, 377 e-8.

12) Vgl. o.a. *Ioon*.

13) *Phaidr(os)*, 229 c-30 a.

14) Ibid.

Met een dergelijke volstrekte autonomie kan PLATOON niet instemmen. Hij ervaart zich een behoeftig mens. Hij kent de situatie van zijn mens-zijn, de gebrekkige kennis van de philosoof [15]), de vederloze ziel [16]). Boven ons is er het goede, het schone, het volmaakte. De mens strekt zichzelf niet tot uitleg! PLATOON erkent zijn machteloosheid, want tenslotte na een hele logische constructie, verliest hij zijn zekerheid en capituleert. Op dit eigenste ogenblik grijpt hij terug naar de mythe [17]): ,,Wanneer wij dan ook, Sokrates, bij ons uitvoerig betoog over tal van onderwerpen, over het ontstaan van Goden en van het Al, niet in staat mochten zijn, verklaringen te geven, die in alle opzichten volledig en nauwkeurig in onderlinge overeenstemming zijn, verbaas u dan niet, maar wanneer onze beweringen bij die van niemand anders in waarschijnlijkheid achter staan, moeten wij al blij zijn, ons herinnerend, dat ik, die spreek, en gij, die oordeelt, menselijk van aard zijn, zodat het ons past, over die zaken het waarschijnlijk relaas aanvaardend, niets te zoeken, wat verder ligt" [18]). Weer zal evengoed als bij de primitieve mens een behoefte door de mythe gediend worden, een vitale behoefte, maar dit keer is de gebruiker reflexief geschoold: hij heeft weet van de fantasie, van het dichterlijke, van het tekortschieten der verklaring [19]), en dit alles moet hij als zodanig afwijzen: het is spel, scherts. Maar hij heeft evenzeer en bovenal weet van zijn menselijke onmacht, waarvan de mythe de bekentenis aflegt: daarom zal PLATOON ze nog gebruiken, moeten gebruiken. Louter negatief is de mythe niet, want ze zegt iets waars in een onware vorm [20]). Zo komt hij op tegen de jongeren die zonder meer de oude verhalen verwerpen, ook degene die waarheid bevatten: ,,.... de mensen van toen, aangezien zij niet zo vernuftig waren als gij jongeren, waren er in hun onnozelheid tevreden mede naar een eik en een rots te horen, als zij slechts de waarheid zeiden. Doch voor u maakt het allicht verschil wie de zegsman is en watvoor landsman. Immers niet daarop alleen let gij, of het zo is zoals hij zegt, of anders" [21]). Nadat in de *Phaidoon* in een lange mythe de topographie van de onderwereld gegeven werd met grote preciesheid, gaat SOKRATES zo door: ,,Om nu van deze dingen te willen volhouden, dat zij juist zo zijn, als ik heb uiteengezet, past een verstandig man niet: dat evenwel óf deze dingen de waarheid zijn óf iets dergelijks met betrekking tot onze zielen en hare woonplaatsen, aangezien de ziel onsterfelijk blijkt te zijn, dát te verzekeren lijkt mij wel passend en de moeite waard voor iemand die meent dat het zo is, het erop te wagen; want schoon is de kans" [22]).

PLATOON is dus de crisis van de Verlichting te boven gekomen zonder mee te heulen met de sophisten en te zondigen in menselijke overmoed, maar

---

15) *Tim.*, 29 c-d; *Phaidr.*, 246 a; 278 d; *Politeia*, VII, 533 a.
16) *Phaidr.*, 246 c.
17) O.a. *Politeia*, VIII, 545 e vv.; X, 614 b vv.; *Politikos*, 268 d vv.; *Nom.*, IV, 713 b-4 b; vgl. *Phaid*(*oon*), 114 d.
18) *Tim.*, 29 c-d; vgl. 48 d-e en *Kritias*, 107 a-b.
19) Vgl. *Phaidr.*, 229 c-30 a.
20) Ernst-spel vgl. o.a. *Politeia*, VIII, 545 e; *Politikos*, 268 d; *Phaidr.*, 265 b-c.
21) *Phaidr.*, 275 b-c.
22) 114 d; vgl. *Gorg.*, 523 a.

evenzeer zonder in primitiviteit te hervallen. Zo kunnen we enigszins begrijpen het paradoxaal-aandoende verschijnen van de mythologische en tegelijkertijd philosophische Eroos in het *Sumposion* en het terug opnemen van de mythe op plaatsen waar het menselijke verstand niet verder meer kan. Het verlaten der naïeviteit werd voor hem niet een verloochening van God. Misschien mogen we ook op deze krachttoer het toverwoord van DIÈS toepassen: „une transposition"[23]). Transpositie zou hier dan zijn: mythe is de uitdrukkingsvorm niet langer van het primitief denken, maar van de ware mening[24]). Deze mening is speculatief niet te vatten, is geen vaste wetenschap[25]), is confuus, maar heeft het grote voordeel van goddelijke oorsprong te zijn[26]).

Het ligt voor de hand dat een dergelijk aanwenden van de muthos het meest frequent zal voorkomen op het terrein waar voor menselijke rede alle zekerheid wijkt: God, hiernamaals, wereldontstaan, onsterfelijkheid van de ziel, opgang en neergang van de staat. Nu moeten we juist vooral uit gegevens omtrent deze waarheden de houding van PLATOON tenoverstaan van de geschiedenis opdiepen. Dit wordt beproefd in het volgende gedeelte, dat een oplossing wil brengen op de thans duidelijker te formuleren vraag: wat vinden we bij PLATOON terug van de cyclische geschiedsopvatting en heeft deze opvatting misschien door PLATOON's geest een wijziging, een soort transpositie ondergaan?

III. PLATOON'S LEER

Om het onderzoek meer systematisch te kunnen doorvoeren hebben we ons voorgenomen de vraag naar de zin van het gebeuren drie keer opnieuw te stellen voor een verschillende realiteit, en wel achtereenvolgens voor de enkeling, het heelal en de staat. We zijn er ons bewust van dat hiermee tegenover PLATOON's leer een abstractie gepleegd wordt, die, om niet heel en al in het irreële te leiden, aan het einde van het exposé zal moeten te niet gedaan worden. Van de andere kant echter geven de teksten van PLATOON

---

23) Vgl. A. DIÈS, *Autour de Platon*, 2d., Beauchesne, Paris, 1927, II, blz. 400.

24) Vgl. KRUEGER, o.c., blz. 64: „[Die Doxa] ist Wahrheit in Form der uns zufallenden, nicht von uns selbst erworbenen Einsicht, das Aufblitzen der Erkenntnis in der Form des glücklichen Einfalls, der ,Idee', die man (wie wir heute sagen) ,hat' ", en blz. 66: „Mythisch meinendes und wissentschaftlich wissendes Erkennen sind nicht in der Sache, sondern nur in ihrer Fassung verschieden". Ook nog blz. 59: „. . . . wie sich das Platonische Denken von höherer Macht getragen weiss, so drängt es selbst zum Ausdruck seiner Begrenztheit im Mythos", en blz. 66: de waarheid van de mythe is „die Wahrheit des erleuchtenden Ausblicks und des richtigen Vorgriffs". Kennelijk gaat het hier steeds over de mythe die aangewend moet worden wegens de verhevenheid van het object en de zwakheid der menselijke natuur, en niet over het procédé dat de meester zal gebruiken om zijn beginneling te sparen en te ontzien. Voor deze distinctie zie R. SCHAERER, *La Question platonicienne*, Neuchâtel, 1938, blz. 143 vv. en V. GOLDSCHMIDT, *Le Paradigme dans la Dialectique platonicienne*, Presses universitaires de France, Paris, 1947, blz. 97 vv.

25) *Theait.*, 197 b vv. (beeld van de duiven die nog wegvliegen kunnen, d.i. van het onvaste weten).

26) *Menoon*, 98 a; 99 c-d.

aanleiding tot deze scheiding: in de verschillende dialogen zijn deze realiteiten min of meer afzonderlijk behandeld.

Ook wordt met deze distinctie allerminst verondersteld dat individu, staat of universum (universum, zoals het hier in zijn cosmisch gebeuren, los als het ware van zijn bewoners en van menselijke inrichtingen beschouwd zal worden), ieder apart en gescheiden van elkaar geschiedenis zijn. Geschiedenis is primair het gebeuren van de ganse mensengemeenschap, van het bewoonde, in staten georganiseerde universum. Voor de kennis echter van dit geheel zal het wellicht niet zonder nut zijn de delen te bestuderen, vooral wanneer zo een deel (individu) met zijn eigen laatste doel nooit helemaal kan opgaan in een „collectief" doel, of wanneer het deel (staat) op zo prominente wijze een nieuw deelgeheel gaat vormen.

A. De moeilijke Opgang van het Individu

1. Het is PLATOON's grote verdienste dat met zijn leer aan het vele, het veranderlijke en het schijnende een basis geschonken werd die één, onveranderlijk en reëel is: de idee [27]). Buiten het bestek van deze verhandeling ligt het te wijzen op het dualisme dat overal te vinden is in PLATOON's geschriften tussen wat hijzelf in de *Phaidoon* noemt: „. . . . het goddelijke en onsterfelijke en zuiver-denkbare en enkelvormige en onoplosbare en steeds-zichzelf-gelijke" aan de ene kant en „het menselijke en sterfelijke en veelvormige en ondenkbare en oplosbare en nooit-zichzelf-gelijke" aan de andere kant [28]). Alleen geeft deze beginselverklaring ons reeds de richting aan waarin we de zin van het menselijke leven, zo het er een heeft althans, moeten zoeken.

De mens bestaat uit ziel en lichaam [29]), een ziel „die het meeste overeenkomst heeft" met de bovengenoemde kenmerken van de ideeën, en een lichaam, dat „het meeste overeenkomst heeft" [30]) met die van de wordende dingen. Deze verwantschap van de ziel dringt zich bij een nader beschouwen van de eigenschappen der ideeën als van zelf op. Iedereen immers — zo ongeveer argumenteert SOKRATES in de *Phaidoon* — zal onmiddellijk toegeven dat het de ziel in ons is die steeds in dezelfde toestand blijft en op grond hiervan zal hij moeten besluiten tot haar enkelvoudigheid en onvergankelijkheid. Op dergelijke wijze neemt de ziel ook de onzichtbaarheid voor zich in aanspraak, wat weer een ideeënkenmerk is en als heersend over het lichaam verraadt zij haar goddelijk karakter [31]). Overigens ook onze actuele herinnering is alleen te verklaren langs een voorbestaan en verblijf in het ideeënrijk [32]). Een even duidelijke leer van deze verwantschap, al ligt die dan op een ander plan, vinden we in de *Timaios* waar de samenstelling van de wereldziel uit het Eendere, het Andere en de derde soort van Zijn [33]) wordt uiteengezet: door het Eendere heeft de wereldziel ideeën-substantie

---

[27]) Vgl. V. GOLDSCHMIDT, *La Religion de Platon*, Presses universitaires de France, Paris, 1949, blz. 3.

[28]) 80 a-b.

[29]) *Phaidr.*, 246 c.

[30]) *Phaid.*, 80 a-b.

[31]) 78 b vv.

[32]) 72 e vv.

[33]) 35 a-b.

in zich, en langs dit principe heeft zij verstandelijke kennis [34]). Dit alles geldt ook, in geringere mate echter, voor de individuele zielen, die alleen uit het Andere en de derde soort van Zijn samengesteld werden [35]), omdat deze derde soort bestaat uit een mengsel van het Eendere en het Andere. Uit de besproken *Timaios*tekst blijkt eveneens dat volgens PLATOON's leer niet alleen de mens een ziel heeft maar ook b.v. het universum [36]), ook de sterren [37]), die goden genoemd worden. Zelfs de planten en dieren [38]) hebben een ziel, maar deze is sterfelijk. Een andere conclusie is dat met de „geschapen" zielen, hoe verwant ze ook zijn aan de ideeën, de sfeer van het zuiver zijnde verlaten werd. De ziel is samengesteld en daardoor hybridisch, de mensenziel nog meer dan de wereldziel: de gemaakte ziel is geen idee. Om duidelijker te zien welke zin de ziel zal geven aan het mensenbestaan willen we drie kenmerken aanstippen.

a. De menselijke ziel is onsterfelijk: zo evident komt dit naar voren in de *Phaidoon*, de *Phaidros*, de *Timaios* dat het ons overbodig lijkt hier nog verder op in te gaan. Niettemin hebben commentatoren gewezen op de weifelachtige woorden van SOKRATES in de *Apologie* [39]) en de *Phaidoon* [40]), op het gebruik van mythische verhalen in deze stof, op de inconsequentie verscholen in de stelling dat de ziel naar een dier kan verhuizen, en aldus sterfelijk zou worden [41]), en op een tekst van de *Timaios* [42]), die een gradatie in de onsterfelijkheid zou te kennen geven [43]). Dit neemt niet weg dat voor PLATOON deze zaak onweerlegbaar bewezen is [44]), en dat alle twijfel en onzekerheid eerder toe te schrijven is aan een onredelijke hardnekkigheid zodat het zijn nut heeft het „kind-binnen-ons elken dag te belezen" opdat het niet meer geloven zou „dat in waarheid de wind de ziel als zij uit het lichaam uitgaat uitéén-blaast en verspreidt" [45]).

b. Een tweede kenmerk is de individualiteit van de ziel, zowel voor haar geboorte, als tijdens haar aardse leven en na haar dood [46]). De individualiteit voor de nederdaling op aarde kan niet een gevolg zijn van deugd of schuld: de zielen zijn verschillend gemaakt, hebben allen een verblijfplaats op een eigen ster [47]) of maken deel uit van het gevolg van een bepaalden God tijdens de ommegang [48]). Deze individualiteit, die onafhankelijk is van de wil der ziel zelf, geeft geen titel op goddelijke bevoorrechting: er is nog veel gelijkheid van zijnsstaat in dit bestaan vóór de keuze van het levenslot [49]). De eerste geboorte is voor allen gelijk. Met de incarnatie begint de ziel haar

---

34) 37 c. 35) 41 d. 36) 35 a-b. 37) 39 e.
38) 77 b. 39) 39 e vv. 40) 107 b.
41) *Tim.*, 92 c; *Menoon*, 248 b; *Phaid.*, 81 e-2 a; *Phaidr.*, 249 b.
42) 90 b.
43) Vgl. PLATON, *Oeuvres complètes*, Tome X *Timée-Critias*, Texte établi et traduit par A. RIVAUD, soc. d'édition „les Belles Lettres", Paris, 1925, blz. 225, noot 2.
44) Vgl. o.a. *Phaidr.*, 245 c: „Alle ziel is onsterfelijk. Want het steeds-bewogene is onsterfelijk".
45) *Phaid.*, 77 d-e; vgl. 88 b vv.
46) Vgl. GOLDSCHMIDT, o.c., blz. 91-8: L'Individualité des Ames; en KRUEGER, o.c., blz. 320, noot 33.
47) *Tim.*, 41 d-e. 48) *Phaidr.*, 252 e; 253 b. 49) *Tim.*, 41 e.

deugd- of zondeleven, bron van „groeiende individualiteit". Deze gegroeide individualiteit verdwijnt geenszins na de dood; integendeel ze wordt als het ware de determinerende factor voor de reïncarnatie [50]).

c. De ziel beschikt over een vrije wil en bevindt zich aldus in de morele orde. Deze affirmatie is misschien minder het voorwerp van een expliciete behandeling [51]) dan een overtuiging aanwezig in alle dialogen. We moeten er ons voor hoeden gegevens die mochten wijzen op een zeker determinisme verkeerd te interpreteren. Zo een gegeven is de beroemde stelling dat niemand vrijwillig, dit is wetens en willens (ἑκών) het kwaad zal bedrijven [52]); een analoge stelling vinden we waar de morele verdorvenheid toegeschreven wordt aan een ziekte [53]), of aan die erge zielsziekte die de onwetendheid is. Hoewel PLATOON bij het aanzien van het vele kwaad voor zichzelf een uitleg zocht en door zijn theorieën de schuld milderde, nooit heeft hij een morele onverantwoordelijkheid voorgestaan. Trouwens hij is te overtuigd van de mogelijkheid moreel beter te worden!

2. Met deze gegevens over de menselijke ziel kunnen we met meer vrucht dieper op onze vraag ingaan. De onsterfelijkheid die ze bezit als principe van zelfbeweging maakt haar tot het belangrijkste deel van de mens, dat boven alles speciale zorg verdient; de blijvende individualiteit geeft haar een eigen lotsbestemming; en de vrijheid reserveert voor deze ziel een zware taak op aarde. Welke is nu deze taak? Wat is de zin van haar aardse bestaan?

Over wat de mens op aarde te doen heeft laat PLATOON geen twijfel toe. We raakten reeds even zijdelings het feit aan van de mysterieuze val, het verlies der zielevederen [54]). GOLDSCHMIDT wil in deze tekst van de *Phaidros* niet een verwijzing zien naar de zondeval, zoals hij in het orphisme geleerd of in de erfzondeleer van het christendom uitgelegd wordt: dit vooral, in overeenstemming met TAYLOR en ROBIN om een tekst van de *Timaios* die, hoewel eveneens voorkomend in een mythe, meer aanspraak kan maken op waarheid dan het verhaal van de *Phaidros*, zonder dan nog de chronologie te laten gelden [55]). In deze *Timaios*tekst wordt gezegd dat de zichtbare wereld mensen (niet alleen zielen) moét bevatten om de meest grote volmaaktheid te bezitten [56]). Niettemin is het voor ons aan geen twijfel onderhevig dat 's mensen toestand op aarde door PLATOON niet zonder meer als gaaf en normaal beschouwd wordt. Trouwens, afgezien van deze interpretaties, er blijft nog steeds de mysterieuze kracht van het Andere, dat de demioerg in zijn „scheppings"-act onderwerpen moet aan het Eendere.

Zeker is dat de ziel vóór haar incarnatie (het doet er niet toe of we dit

50) *Tim.*, 92 c; *Politeia*, X, 620 a.
51) Vrije lotskeuze vgl. *Politeia*, X, 617 e; *Tim.*, 42 d.
52) O.a. *Apol.*, 25 c-6 e; *Prot.*, 34.
53) O.a. *Tim.*, 86 d-e; *Gorg.*, 480 b.
54) *Phaidr.*, 248 a vv.
55) Vgl. o.c., blz. 91, noot 6.
56) 41 b-c.

strikt chronologisch begrijpen al dan niet) een goddelijk bestaan heeft genoten, waarvan we hier op aarde slechts een flauwe herinnering hebben. Nu blijkt uit vele dialogen, duidelijk en expliciet, dat de enige taak van de mens op aarde is door middel van de philosophie tot die vorige, ideale toestand weer op te klimmen. De *Phaidros* heeft het over de aanwas van de vederen door de liefde. Met de vederen immers zullen we in staat zijn uit de kring der wedergeboorten te treden en in de bovenhemelse streek de ideeën te schouwen [57]. We weten zeer goed dat de echte Eroos [58] de zuiverste philosophie is die ons moet brengen tot „de voortdurende aanschouwing van het schone zelf" [59]. Het zevende boek van de *Politeia* tekent breedvoerig de weg uit van de propaideutische vakken, waarlangs we moeten gaan om te belanden bij die echte dialectische wetenschap, die ons op haar beurt zal voeren tot de schouwing van het „Goede" [60]. Ook in de *Phaidoon* wordt ons als ideaal voorgesteld een philosophisch bestaan te leiden door het lichaam te beheersen [61]. Door deze philosophische bedrijvigheid verwerven we ons eigenlijk geluk: het éne, blijvende en onveranderlijke; door deze toeleg is het ons gegeven zoveel mogelijk de onsterfelijke God gelijk te worden [62].

3. Een korte beschouwing over de functie van straf en beloning zal ons nog beter de belangrijkheid van de philosophische bezigheid tijdens ons aardse leven doen uitkomen. GOLDSCHMIDT wijst er terecht op hoe de leer van PLATOON in dit opzicht verschilt van de traditionele Griekse opvatting, die in het leven hiernamaals een restitutie zag van wat op aarde aan onrecht bedreven werd en ongestraft was gebleven, of er de uiteindelijke zegepraal van de vervolgde rechtvaardige plaatste [63]. Nu zou het zonder twijfel buitengemeen roekeloos zijn te beweren dat deze oerovertuiging PLATOON vreemd is gebleven en tevens uitdrukkelijk in tegenspraak met zijn vertrouwen dat de goden de rechtvaardige nooit in de steek zullen laten — in dit leven of na de dood [64]. Dit is ook niet de bedoeling. PLATOON geeft duidelijk het bovenwereldse doel aan van ieder mens: de blijvende schouwing van de eeuwige realiteiten, een blijvende beloning dus, maar waar het gaat over straffen tijdens het leven verdiend en na de dood ondergaan en over minder hoge beloningen valt het ons op dat hun waarde niet bestaat in een herstel van zonde (straf) of in een duurzame verworvenheid (beloning) [65], maar veeleer in het manifesteren van eigen gesteldheid: „Métamorphose et châti-

---

57) 248 a vv.

58) *Sump.*, 203 d; vgl. *Phaidr.*, 249 b: „De ziel die nimmer de waarheid gezien heeft zal niet binnen die gestalte [van de vorige toestand] komen".

59) *Sump.*, 211 d.

60) 521 c-35 a.

61) 79 e-80 a, uit welke passus het woord „beheersen" mag gelezen worden terwijl „ontvluchten" van 80 e-1 a aanleiding kan zijn tot verkeerde interpretatie.

62) *Theait.*, 176 a-b; *Tim.*, 90 b-c.

63) Vgl. o.c., blz. 75-84: Châtiments et Récompenses.

64) *Apol.*, 41 d; *Politeia*, X, 613 a-b.

65) *Phaidr.*, 249 a.

ment isolent la faute et la manifestent" [66]). Het eindgericht is niet het herstel van een verstoord evenwicht, maar de natuurlijke uitkomst van ieders persoonlijk leven; de ziel kiest veeleer haar straf [67]), dan dat ze wordt veroordeeld. De kastijding kan een goed genoemd worden omdat ze ons het bewustzijn levert van onze slechtheid, — „le tribunal est à peine un intermédiaire : il laisse l'âme seule en face de sa faute seule" — [68]) niet echter omdat ze de wortel der slechtheid uitroeit: want dat kan ze niet. Evenmin behoedt ons de beloning voor val in zonde [69]). Zo kan men zelfs spreken over een determinisme wat betreft de reïncarnatie; altijd zal de ziel kiezen in de lijn van haar laatste bestaan: aldus wordt het nieuwe leven een manifestatie van het vroeger, verstandig of onverstandig, gedrag. In het vroeger bestaan determineerden we onszelf voor de volgende incarnatie: „Wie dan, in alle deze, voortdurend rechtvaardig geleefd heeft, krijgt deel aan een beter lot, doch wie onrechtvaardig, aan een slechter" [70]). Aangezien de onwetendheid het enige erge kwaad is, en het enige goed, de wijsheid, is het enige efficiënte geneesmiddel dat onwetendheid verdrijft en tracht naar de wijsheid: de philosophie [71]). Langs de philosophie gaan we moeitevol en langzaam naar onze eindbestemming. Alleen de philosophie geeft de juiste richting aan ons bestaan, verwerkelijkt de „zin" van ons leven. Want „. . . . . rechtvaardigerwijze wordt alleen de geest van de wijsgeer bevederd" [72]).

4. Allerminst mogen we ons voorstellen dat deze opdracht vervuld wordt in één mensenbestaan. PLATOON, die aannam dat er een vast aantal zielen bestaat [73]), gelooft ook in 't voortbestaan van de ziel [74]) en in haar talrijke wedergeboorten [75]). Misschien kan dit een oorzaak zijn van de afwezigheid van de tragische, pathetische toon [76]) in PLATOON's werk: de ziel is niet, zoals het kleed, verslijtbaar [77]), en heeft als het ware de eeuwigheid voor zich, want niets lijkt definitief of onherstelbaar [78]). Uiterst cyclisch dus zal het leven zijn van dit beperkte aantal zielen. Vol mythische fantasie staat dit cyclische gebeuren in de *Phaidros* beschreven: „Want tot denzelfden staat waaruit zij komt, keert een elke ziel niet binnen tienduizend jaren terug. Want zij wordt niet bevederd voor een zo lang tijdsverloop, behalve de ziel van den man die een oprecht wijsgeer is geweest of in wijsbegeerte knapen heeft bemind. Deze worden in het derde tijdperk van duizend jaren, wan-

---

66) GOLDSCHMIDT, o.c., blz. 80.
67) *Phaid.*, 81 d-2 a.
68) GOLDSCHMIDT, o.c., blz. 80.
69) *Politeia*, X, 619 b-d.
70) *Phaidr.*, 248 e.
71) Vgl. *Phaid.*, 80 e-1 a.
72) *Phaidr.*, 249 c.
73) *Tim.*, 41 d.
74) *Phaid.*, 72 a vv.
75) *Tim.*, 91 d vv.; *Phaid.*, 81 e vv.; *Nom.*, X, 904 c-e.
76) Vgl. GOLDSCHMIDT, o.c., 112-4.
77) *Phaid.*, 87 c.
78) Vgl. GOLDSCHMIDT, o.c., blz. 112-3.

neer zij driemaal achtereen dit leven gekozen hebben, bevederd, en komen dus in het drieduizendste jaar vrij. Doch de overige, als zij haar eerste leven hebben geëindigd, krijgen oordeel, en naar dat oordeel, gaan de éne naar de gerechtsplaatsen onder de aarde en boeten de opgelegde straf, andere worden ten-gevolge-van haar oordeel opgeheven naar enig oord des hemels en brengen den tijd daar door naar waarde van het leven dat zij in de gedaante eens mensen hebben geleefd. In het duizendste jaar komen beide ter loting en ter keuze van haar tweede leven en kiezen welk een ieder wil" [79]).

Alleen voor de echt-philosophische ziel wordt het rad der reïncarnaties gebroken; haar eeuwige verblijfplaats zal zijn de eilanden der gelukzaligen [80]). Wat de andere zielen betreft gaan we als het ware duizelen voor een „slechte oneindigheid", want ook na de tienduizend jaren is het einde er nog niet. Bovenstaand *Phaidros*-citaat toont ons wel heel duidelijk hoezeer PLATOON nog afhankelijk is van de traditionele leer der eeuwige terugkeer, hoe weifelend nog en schroomvol hij deze ban doorbreekt.

5. Hoe staat het nu met het lichaam? Het is een klassiek geworden stelling de evolutie van PLATOON te demonstreren aan de verschillende waardering die het lichaam en het stoffelijke geniet in zijn diverse levensperioden. Als extreme, aan elkaar tegengestelde houdingen worden aangegeven de *Phaidoon* en de *Timaios*. In de *Phaidoon* wordt gezegd dat het ideaal van de philosoof gelegen is in het sterven en doodzijn [81]). En het heet er een „ordelijke wijze van wijsgerig zijn" „in het leven zelf met-vrijen-wil" met het lichaam geen gemeenschap te hebben, het te ontvluchten en „zich op zichzelve samengetrokken te houden" [82]). Op het einde van de *Timaios* daarentegen zal hij ons zeggen dat er een nauw verband bestaat tussen ziel en lichaam, dat het lichaam moet afgestemd zijn op de ziel en dat de juiste opvoeding bestaat in een harmonische zorg voor lichaam en ziel tegelijk [83]). Het lichaam is voor de oude PLATOON zeker het waardevolle, goed te verzorgen instrument van de ziel. Toch zou het uitermate foutief zijn deze instrument-gedachte voor te behouden voor de *Timaios* alleen. Een dualisme hoeven we niet te ontkennen: buiten de wereld, buiten de mens ligt ons eigenlijke doel; en de enige kans het te bereiken wordt ons verschaft door de verzorging van onze ziel; omdat de mens zich laat fascineren door de stof, daarom zal PLATOON zo opkomen voor de belangen van de geest, daarom zal hij spreken over kerker [84]), schelp [85]), grot [86]) en silenenfiguur [87]). Maar KRÜGER verdedigt terecht de aanwezigheid van de instrument-gedachte in het *Sumposion*, een dialoog uit ongeveer dezelfde tijd als de

79) 248 e-9 b.
80) *Politeia*, VII, 540 b; vgl. *Phaid.*, 67 a.
81) 64 a.
82) 80 e-1 a.
83) 87 e vv.
84) *Phaidr.*, 250 c; vgl. *Phaid.*, 66 b.
85) *Phaidr.*, 250 c.
86) *Politeia*, VII, 514 a vv.
87) *Sump.*, 215 a.

Phaidoon [88]). Het lichamelijke, het stoffelijke is noodzakelijk middel, is een trede, onmisbaar bij de opstijging naar het Schone: „Wanneer dan iemand uitgaand van de verschijnselen hier, bij wege van zijn ordelijke wijze van jongemensen lief te hebben opklimmende.... Want dit is de ordelijke wijze.... dat men begint vanaf deze verschijnselen hier van schoonheid aldoor ter wille van dat andere schoon op te stijgen als langs trappetreden...." [89]). Dit is ook de zin van het voorbereidende stadium, de vele oefeningen en wetenschappen die we moeten doormaken om te komen tot de eigenlijke philosophie [90]). Het ideaal is wel degelijk los te zijn van het lichaam en van de aarde „op die levenshoogte [te verblijven waar] 't een mens leefbaar [is], in voortdurende aanschouwing van het schone zelf" [91]), maar het middel is het lichaam, de aarde.

6. Samenvattend stellen we: iedere mens heeft de plicht tot de vroegere toestand terug te keren. Dit is voor PLATOON van alle twijfel ontdaan, en dit wil hij zijn medemensen op het hart drukken. De terugkeer blijft echter essentieel verschillen van de opgang die een christen-mens bewerken moet. Want weinig talrijk zijn zij die deze opdracht ten uitvoer brengen. Alleen de philosoof heeft kans op slagen. Een groot verschil ook is er waar we merken dat, wegens het geloof in een voorbestaan tijdens hetwelk het de ziel gegeven was de ideeën te schouwen, het geslaagde leven nooit een overstijgen zal zijn van de zalige begintijd. Daarbij komt nog dat een uit de traditie voortkomende mening deze terugkeer uitstrekt over langdurige tijden en meerdere levens. We hebben te maken dus met een cyclische, slechts door weinigen te realiseren opgang ter bereiking van een doel dat identiek is met leven voor de geboorte.

Deze leer zet PLATOON gedeeltelijk streng philosophisch uiteen, gedeeltelijk schertsend en fantaserend, weifelend en mythisch. Beide behandelingswijzen zijn „quoad rem", wat de kern betreft, even zeker, even waar, alleen is de affirmatie in het eerste geval voorwerp van beredeneerde kennis en wetenschap, in het tweede geval voorwerp van geloof, van ware mening en practische kennis.

B. De schone Zin van het Universum

Het is duidelijk, ieder mens heeft de grote plicht de zorg voor zichzelf ter harte te nemen [92]); het is een primair persoonlijke plicht, een levensplicht. Maar PLATOON komt op tegen een individualisme: in de *Nomoi* wordt met

---

[88]) Vgl. *o.c.*, blz. 157-78, Das Wirken des Eros, vooral blz. 164-72; zie ook blz. 230: „....es muss innerhalb des Zeitlichen eine relative Annäherung an das Ewige, also eine stufenweise Entzeitlichung des Schönen zu finden sein....", en blz. 231: „Als Schönes ist es [das zeitlich Schöne] das Zeitüberwindende, Dauernde"; en dit geldt ook voor de schone lichamen als eerste trede!

[89]) 211 b-c.

[90]) *Politeia*, VII, 521 c vv.

[91]) *Sump.*, 211 d.

[92]) O.a. *Apol.*, 29 e; *Phaid.*, 84 a; vgl. *Phaid.*, 115 b; *Tim.*, 90 b-d; *Nom.*, V, 726 a vv.

klem erop gewezen dat het geheel praevaleert boven het deel [93]. Gemeenschapsreligie gaat boven individuele devotie [94]. Zelfs moeten we besluiten dat PLATOON het universum niet anthropocentrisch ziet [95]. De mens is een deel van het heelal en bij lange na niet het hoogste wezen in de scala entium [96]. Een dergelijke opvatting moest geboren worden bij enige reflexie op het overweldigende van de natuur en op de onmacht van de kleine mens. Dit kan zijn verklaring vinden uit een denken binnen een nog ongescheiden eenheid, waar de natuur met zijn goddelijke attributen de mens terugdringt en minimaliseert. Hoewel van de andere kant PLATOON als het ware connatureel, onwillekeurig spontaan alleen de mens voor belangrijk ziet [97] en alles definieert in functie van de mens [98].

1. Thans willen we nagaan welke volgens PLATOON de zin van het universum is, waarvan de mens een deel constitueert. Daarvoor levert ons de *Timaios* [99] overvloedige gegevens, die we hier heel kort samenvatten.

Het zichtbare universum is een product uit de handen van de demioerg die het maakte uit goedheid en het schoon deed zijn naar het eeuwige, identieke, blijvende model. Wat onmiddellijk opvalt is dat van een eigenlijke „schepping" geen sprake kan zijn omdat er een materia praejacens, een reeds gegeven chaos is. Geschikt kunnen we met DIÈS [100], zonder op de controversen in te gaan, de god — het goddelijke van de *Timaios* zien ofwel als subject, causa efficiens: de demioerg, ofwel als object, causa exemplaris: het onveranderlijke model. Onder een van deze twee leden valt geenszins het „goddelijke" universum. Het heelal is geen idee. Het is geworden, sensibel; het is gemaakt naar een idee: in deze zin noemen we het goddelijk en heten zijn sterren zichtbare goden. Even merkwaardig, en voor onze vraag meer belangrijk, is de minutieuze zorg door de demioerg besteed om dit zichtbare werk zo dicht mogelijk het model te laten benaderen. Het maken zelf is gebeurd omdat de demioerg „kosmos" verkiest boven „chaos". Het universum zal verstand krijgen om meer gelijk te worden aan het model, en omdat verstand nu eenmaal een ziel veronderstelt, gaat de demioerg ertoe over met grote nauwgezetheid deze ziel te praepareren. PLATOON vindt het meer waarschijnlijk dat er maar één kosmos bestaat: dit stemt immers beter overeen met het gelijk moeten zijn aan het model. De ronde vorm, de afwezigheid van organen, de cirkelbeweging ter plaatse, het leven binnen het heelal: het vindt alles zijn reden van bestaan, want de demioerg wil zo goed mogelijk de gelijkheid doen uitkomen.

Deze gegevens mogen volstaan om ons er attent op te maken hoe vast de overtuiging van PLATOON is dat het onzichtbare de zin, de norm, de maat-

93) X, 903 e-4 c; vgl. *Tim.*, 30 c; *Politeia*, VII, 519 e-20 a.
94) X, 909 d vv.
95) Vgl. *Tim.*, de hele structuur.
96) Vgl. *Tim.*, b.v.: de ziel van de mens staat lager dan de wereldziel.
97) *Phaidr.*, 230 a.
98) Vgl. *Tim.*, 77 a; 47 a-c.
99) Vooral 27 d-44 d.
100) Vgl. *o.c.*, II, blz. 553.

staf is van het zichtbare. Onmogelijk kan het bestaande er zijn voor het gewordene, maar de nabootsing is er voor het oorspronkelijke [101]). De goddelijke ideeën zijn het model en de goddelijke demioerg zal zich inspannen dit model zo ingenieus mogelijk na te construeren. Chaos wordt onder zijn werking kosmos, en de kosmos verraadt de onzichtbare idee, het model [102]). De diepe zin van het universum ligt in zijn participatie aan het werkelijk zijnde.

2. Een korte uitweiding over het tijdsbegrip, zoals PLATOON het ons levert in zijn *Timaios* [103]), moge dit verduidelijken. Dat een dergelijke uitweiding zijn belang heeft volgt uit de aard van ons onderzoek: we vragen immers naar de zin van het gebeuren in de tijd.

De zin van dit gebeuren is nauw verbonden met de zin van de tijd zelf. Terecht komt J. F. CALLAHAN op tegen alle Aristotelische interpretatie van PLATOON's tijdsbegrip [104]). Daar is een diepgaand en essentieel verschil, reeds wat het uitgangspunt der beschouwing betreft. Waar ARISTOTELES zijn tijdsbegrip zal abstraheren uit de concreet geziene motus localis en slechts aan het einde van de behandeling zich waagt aan een cosmologisch situeren [105]), geeft PLATOON ons alleen zijn cosmologisch inzicht. Maar ook het begrip zelf verschilt: voor PLATOON is tijd de geordende beweging zelf (als het ware een ontologische categorie), voor ARISTOTELES, het getal, de maat der beweging. Tijd is voor PLATOON het bewegende beeld van het eeuwige, bewegend, dus zelf niet eeuwig maar toch beeld van de eeuwigheid. Theoretisch is niet iedere beweging tijd. Alleen de geordende beweging die verloopt volgens de wetten van de getallen. Dus, doordenkend op wat PLATOON zelf schrijft, zou de chaos, de ongeordende, (chaotische) beweging een vorm van duur hebben, die zeker niet tijd genoemd kan worden. Tijd ligt tussen eeuwige en chaotische duur in. „.... to exist in time is something more than to have a duration that involves change" [106]). Tijd is „geschapen" met de kosmos en zal, zo deze mocht vergaan, met hem verdwijnen. De reden van het tijdsontstaan is identiek met die van het wereldontstaan: een zo groot mogelijke gelijkenis te zijn van de ideële wereld. Zo worden we gedrongen naar dezelfde conclusie: in de eeuwigheid ligt de zin van de tijd, in de eeuwigheid ligt zijn begrijpelijkheid.

Bezwaarlijk kan tegen deze tijdsopvatting 'n andere tekst van PLATOON [107]) gesteld worden, waarin hij als het ware suggereert dat „de tijd" van „eeuwigheid" bestaan heeft. Immers, zo staat er, alle staatsvormen die we

---

101) *Phil.*, 54 a-c.

102) *Politikos*, 269 d-e.

103) 37 c-8 c.

104) Vgl. J. F. CALLAHAN, *Four Views of Time in ancient Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1948, blz. 22 vv. (vooral tegen Taylor).

105) Vgl. ibid., blz. 40: „He does not begin with the broad world-view that we have seen employed in the Timaeus ....", en blz. 87: „.... but ends by setting forth a world-view of time that in its universality and solemnity is akin to that of Plato's Timaeus".

106) Ibid., blz. 36.

107) *Nom.*, III, 676 a-c.

ekend hebben zijn slechts herhalingen van vroeger bestaande. Iets nieuws al er nooit in de toekomst geschieden, want alles is reeds gebeurd. Omdat ve later deze tekst nog bespreken moeten volstaan we hier met erop te vijzen dat aan het begin van dit „historische" boek de „schepping" van het ieelal niet ter sprake komt, evenmin dus de „schepping" van de tijd; en dat rouwens ook nu nog veel philosofen de „eeuwigheid" van de „tijd" niet als :en contradictio in terminis beschouwen. Wel mogen we uit deze passage besluiten dat volgens PLATOON dit „bewegend beeld" een uiterst cyclische structuur aanneemt, zoals dit ook al duidelijk wordt in de *Timaios* [108]), en loor de planetenbeweging, door de dag-en-nacht-afwisseling, het rhythme van maand en jaar, het „grote jaar" [109]), aan ons en met name aan de ırchaïsche volkeren opgedrongen wordt.

3. Eén punt mag echter niet onopgehelderd voorbijgegaan worden: waarom is het gemaakte dan toch maar een beeld? PLATOON heeft geen kennis van het christelijke scheppingsbegrip. Hij veronderstelt een soort materia praejacens, een chaos die louter verandering is. Verderop in de *Timaios* [110]), omdat de aanvankelijke uiteenzetting aan de hand van het Zijnde en het Wordende te eenzijdig, dit is alleen, „op weinig na", met „betrekking op de verrichtingen van het Denken" [111]), blijkt, begint hij helemaal opnieuw en postuleert uit naam van de Noodzaak, van de Dwalende Oorzaak, die zo moeilijk te doorgronden, alleen te omschrijven χώρα (ruimte) [112]). Slechts te bereiken langs een soort bastaardredenering, benoemen we haar met termen die doen denken aan materia prima of aan lege ruimte, maar eigenlijk is ze geen van beide. Een nader onderzoek van het verschijnende in zijn voortdurende wisseling doet ons besluiten tot een „notion of volume in general, and the conception of the whole volume filled by all of ‚that which goes on' " [113]). Bijgevolg, herneemt PLATOON dan, „voor de geboorte van het heelal was er het Zijnde (ὄν), het Wordende (γένεσις) en de Ruimte (χώρα)" [114]).

Zo komt ook uit deze passus wel zeer markant naar voren hoe PLATOON, als het ware nimmer tevreden met het gevondene, steeds dieper doordringen wil en zich zelfs waagt op glibberige, nauwelijks begaanbare paden. Aan deze beschouwing ligt ten grondslag de stille, vanzelfsprekende aanvaarding van een geheimzinnige tegenkracht: niet alles immers is louter en eenvoudigweg „Zijnde". Het is PLATOON's verdienste dat hij, die het zijn wilde doordringen en uitkomen moest op een dualisme, beter dan wie ook ons de moeilijk te vatten complexiteit van dit zijn openbaarde. Dit dualisme, dat voor ons slechts verdwijnen kan door het mysterie der schepping te aanvaarden,

108) 39 b-c.
109) *Tim.*, 39 d.
110) 47 e vv.
111) 47 e.
112) 49 a; 51 a-b; 52 a-b.
113) A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford, 1928, blz. 312.
114) 52 d.

neemt echter niet weg die andere verdienste: het stellen van de absolute primauteit van het Zijnde. De demioerg produceert uit goedheid: dit geschiedt slechts door de botsing van twee machten, in welke botsing de goede macht het haalt terwijl de vreemde Noodzaak in haar onderwerping zich toch gelden laat. De „schepping" is maar een gelijkenis, de tijd maar een „bewegend beeld".

4. Bij wijze van conclusie vragen we opnieuw welke de zin is van het universum en het antwoord vergelijken we met wat we vonden voor het individu. De zin van het persoonlijk leven is de ziel terug te voeren naar de vorige, verloren toestand van geluk; het universum vindt zijn zin in een afbeelding te zijn van het goddelijke model. Met nadruk hebben we aangetoond hoe groot het aandeel is van de Noodzaak, het Andere en de χώρα. Ook in de ziel is die onbegrijpelijke, fatale macht aanwezig, namelijk in haar constitutie (het Andere, en het Andere van de derde Substantie) en door haar verblijf op aarde. In het leven van het heelal missen we wat bij de ziel levensdoel is: de opgang (terugkeer) uit eigen krachten naar een vroegere toestand. Zeker de demioerg had in zijn werk een groots plan, dat we nog aflezen van al het zijnde: het is een beeld van de idee. Maar het eenmaal levende, bestaande universum zelf is slechts doordrongen van een statische, voor PLATOON zonder meer mooie, voor ons gevoel enigszins starre finaliteit. Er is participatie, geen assimilatie, ook niet bij wijze van een terugkeer naar een verloren paradijs.

Deze stof behandelt PLATOON helemaal in mythische sfeer, met waarschijnlijkheidsredenen [115]). Het werk van de logos is niet uitgesloten daarom: zonder te deserteren weet de logos zich toch onmachtig. Van de uitwerking, het kader, de formulering, de detailpunten, zelfs van het geloof is er geen zekerheid, geen blijvende, wetenschappelijke zekerheid. Maar niemand zal ontkennen dat dit geloof en deze waarschijnlijkheid ernst en eerlijke poging is, dus alles behalve sceptisch spel. Het is de practische, onverantwoorde kennis van het mensenverstand dat slechts stamelen kan over eeuwigheidswaarheden en cosmische feiten.

C. De regressieve Evolutie van de Staat

1. PLATOON heeft in vele dialogen, vooral die van zijn rijpere jaren, het universum ter sprake gebracht. Talrijk zijn de cosmologische gegevens; de *Timaios* is tenslotte één grote cosmologische mythe. Het is echter voor iedere lezer van meet af aan duidelijk dat PLATOON zo niet de accuratesse dan toch zeker de belangeloosheid miste van onze moderne wetenschapsmensen. Overal zocht hij in zijn cosmische bespiegelingen aanknopingspunten met zijn eigenlijk levensdoel: de vernieuwing van de staat. Zo kan gezegd worden dat de *Timaios* het eerste bedrijf is (het enige dat voluit geschreven werd) van een drama dat de heldendaden van de legendarische Atheners, die eens — in illo tempore — de burgers zijn geweest van de ideale staat, zal ten tonele brengen [116]). Het primaire doel van PLATOON's propagan-

---

115) *Tim.*, passim, vooral 29 c-d.

116) Vgl. GOLDSCHMIDT, o.c., blz. 115.

listische, politieke en wetenschappelijke bedrijvigheid is de staat. Alles goed beschouwd is het uit liefde voor zijn dierbaar Athene dat hij weerstaat aan de aantrekkelijkheid van een politieke carrière, die voor hem wel speciaal veelbelovend moest schijnen, gezien zijn familiebetrekkingen in het aristocratische kamp [117]). En hetzelfde edele motief kan de vorming van de ideale politicus vele jaren van vooropleiding en eigenlijke philosophie doen duren, want op tijd en stond moet de gevormde philosoof uit zijn hogere sferen naar beneden komen om zich aan te gorden voor staatsdienst [118]).

Het past derhalve dat we ten derde male, nu met betrekking tot de staat, onze vraag formuleren : wat is de zin van de geschiedenis ? Heeft de staat in het tijdsgebeuren een geordend, kenbaar verloop ? Omdat het hier gaat over de meest geliefde instelling van PLATOON, mogen we uit deze beschouwing voor ons onderwerp wel overvloedig licht verwachten. Zoveel te meer omdat PLATOON in deze materie — zoals blijken zal — het meest „historisch" te werk is gegaan.

GOLDSCHMIDT wijst aan het begin van zijn derde hoofdstuk dat handelt over „la Cité" op de punten van gelijkheid die er bestaan tussen heelal en staat [119]). We merken dezelfde schuchtere aarzeling op waar PLATOON gaat spreken over ontstaan én van heelal én van staat. In het universum en in de ideale staat is er 'n analoge autarkie, „zelfgenoegzaamheid"; beider bestaansvoorwaarde ligt in een harmonie; zoals de kosmos een bepaald aantal sterren en mensen kent, moet in de goede staat steeds een vast getal burgers zijn dat ook niet mag overschreden worden.... Wellicht kunnen er nog meer analogieën aangehaald worden. Maar van groter nut zal het zijn de eigen geschiedenisgang, het eigen levensrhythme van de staat na te gaan, zoals dit ons respectievelijk in de diverse dialogen geboden wordt. Aldus zal van zelf blijken in hoeverre we deze parallel, nu wat betreft de geschiedenisopvatting, mogen urgeren en in hoeverre we moeten spreken van enige afwijking.

2. a. We beginnen met de *Politeia*, ons natuurlijk beperkend tot de plaatsen die voor ons onderwerp dienstig zijn. Het eerste wat opvalt is dat de staat niet een oorspronkelijk gegeven is : hij ontstaat. Zijn ontstaan wordt ons hier niet historisch, maar logisch begrijpelijk gemaakt. De staat moet onze behoeften bevredigen want wij, mensen, zijn niet autark noch wat betreft ons biologisch leven noch op het gebied van hoger waarden [120]). Het is eveneens uit noodzaak en wederzijdse hulpbehoevendheid dat PLATOON in deze reeds zeer gedifferentieerde, weelderige gemeenschap [121]) de „wachtersklasse" instelt [122]), zijn zo geliefd en gekoesterd instituut. De staat is dus van deze aarde, gevolg als het ware van het stoffelijke aandeel in 's mensen constitutie.

Nog beter zal dit uitkomen door in te gaan op de vraag of de zo bekende

117) *Brief* VII, 324 b vv.
118) *Politeia*, VII, 540 b ; 519 d vv.
119) Vgl. *o.c.*, blz. 115-20.
120) II, 369 b vv.
121) II, 373, b-c.
122) II, 373 e vv.

ideale staat van PLATOON wel een „civitas caelestis" is. Niettegenstaande PLATOON aanleiding geeft voor een opvatting alsof de ideale goddelijke staat, het hemelse voorbeeld aanwezig in onze gedachten [123]), wel degelijk reëel in de ideeënwereld zou bestaan, kunnen we toch deze geconcipieerde staat niet als de hemelse gemeenschap karakteriseren. „Il n'y pas chez Platon l'équivalent de la 'Cité de Dieu' " [124]). Deze conceptie is er alleen maar als norm en richtsnoer, als voorbeeld voor de altijd deficiënte verwezenlijkingen hier op aarde [125]). Hier op aarde zijn vier staatstypen mogelijk [126]). Onze ideale staat is er niet bij. Trouwens hoe zou van deze goddelijke [127]) — en goddelijk is zichzelf blijvend, onveranderlijk — de evolutie kunnen beginnen naar de werkelijk bestaande? Op de bruuske, gepassioneerde vraag van GLAUKOON of dit ideaal wel mogelijk is en hoe, antwoordt SOKRATES, in de war en uiterst bescheiden, dat deze gedachtenconstructie wellicht nooit werkelijkheid zal worden [128]). Immers alle realiteit hinkt achter de idealiteit aan [129]). Nog afgezien van de onzekerheid of de beschreven staat van de *Timaios* [130]) en de *Kritias* [131]) dezelfde is als de ideale staat van de *Politeia*, mag het wel merkwaardig heten dat PLATOON het bestaan ervan projecteert in ver verleden tijden. Is dit niet onder de invloed van de archaïsche opvatting omtrent de archetypische oertijd? Uit dit alles moet wel geconcludeerd worden dat de staat noodzakelijk aan ons aardse bestaan gebonden is en niet meer aanwezig zal zijn daar waar de onstoffelijke zielen het werkelijk zijnde zullen schouwen [132]). De zin van de staat is middel te zijn, noodzakelijk en gewichtig en uiterst vaak verderfelijk, voor de behoeftige mens. Als middel heeft hij een tijdelijk karakter. Hij zal vergaan.

Van de vier werkelijk bestaande staatstypen geeft het achtste boek van de *Politeia* een logische geordende evolutie [133]). Uit de timocratie (aristocratie) ontstaat genetisch, natuurlijkerwijze de oligarchie, uit de oligarchie de democratie, uit de democratie de tirannie. Dus, terecht mag men spreken van een „évolution régressive" [134]), of met ROHR van „Deszendenz", „Depravation", „Decadenz", maar „In der Frage nach dem Verhältnis zu irgendeiner historischen Wirklichkeit.... muss man besonders vorsichtig sein;.... Die

---

[123]) IX, 592 b.
[124]) GOLDSCHMIDT, o.c., blz. 142.
[125]) V, 472 a-3 b.
[126]) VIII, 544 c.
[127]) VI, 497 c; IX, 592 b.
[128]) VI, 471 c-3 b.
[129]) VI, 473 a.
[130]) 17 c vv.
[131]) 108 e vv.
[132]) Vgl. GOLDSCHMIDT, o.c., blz. 138-45. Op blz. 143-5 geeft schrijver aan dat we ons ook in deze materie moeten hoeden voor een te ver doorgezette consequentie. Want na de dood is alle gemeenschapsleven nog niet uitgesloten! Trouwens, zo moeten we er nog aan toevoegen, het benadrukken van deze „aardgebondenheid", van het „middel-zijn" mag in geen geval te kort doen aan de belangrijkheid van de staatsgemeenschap, die volgens PLATOON's overtuiging wel moeilijk overschat zal worden.
[133]) 544 c vv.
[134]) GOLDSCHMIDT, o.c., blz. 139.

Depravationsabfolge scheint ja ein anfängliches Verwirklichtsein des Idealstaates vorauszusetzen; und grade das zeigt deutlich, dass Platon sie nicht historisch sondern typisch-exemplarisch gemeint hat"[135]).

De oorzaak van de ontaarding vertellen ons de Muzen in tragische tonen als gold het volle ernst, terwijl ze in werkelijkheid met ons spelen als met kleine kinderen[136]). En toch is het waar wat ze zeggen, want het zijn Muzen[137])! Onenigheid, die het gevolg is van een slechte inborst, is de oorzaak. Die slechtheid spruit voort uit verkeerde huwelijken, die gesloten werden in onwetendheid. En dit kan alleen omdat al het geborene gedoemd is tot vergaan en tot verandering, en zelfs de onstoffelijke ziel in staat is zich te vergissen. De ultima ratio dus van het statenverval ligt in de constitutie van de mens: het is de tragische noodzaak van het eindige wezen tenslotte door de ontbinding achterhaald te worden[138]).

b. In de *Politikos*[139]) wordt ons een mythe voorgehouden, die wonderlijk getuigt van een cyclische tijdsopvatting. Boven beschreven we de beweging van het heelal als navolging van de volmaaktheid van het model en we zegden dat deze als navolging een „statisch", regelmatig verloop kent. Binnen dit gelijkverlopend gebeuren zijn echter aanwezig grote schommelingen, catastrophale gebeurtenissen, in cyclische opeenvolging. Ook in de *Timaios*[140]) wordt dit terloops gezegd en allerminst ontkend in de verdere beschouwingen. Zonder in de mythische stof van de *Politikos* streng logische consequenties te willen vinden, die b.v. zouden inpassen in de gegevens van de *Timaios,* vermogen we toch met dit verhaal een inzicht te geven in de rhythmische beweging van het heelal en de evolutie van de staat.

Het heelal, dat niet de regelmaat en ongestoordheid bezit van het goddelijke, eeuwige zijn, heeft een geschiedenis van tijdsperioden, die allen een dubbele cyclus bevatten. De eerste cyclus verloopt telkens onder de leiding der goden (KRONOS en anderen). Bij het einde van deze cyclus heeft de grote, catastrophale wending plaats, het kritieke ogenblik voor alle leven, en meteen begint dan de tweede cyclus in tegengestelde richting tijdens dewelke het heelal aan zichzelf wordt overgelaten. De eerste tijd is er een van welvaart en vrede, is de gouden tijd, waarnaar zovele archaïsche volken met heimwee hebben uitgezien. KRONOS is de herder van de mensenkudde. Er is geen staat; alle leven evolueert in een richting tegengesteld aan die welke we thans kennen; de mensen, om hun verschijnen uit de aarde, worden Aardzonen genoemd. Na de fatale wereldramp ten tijde van de wending komt stilaan de rust terug. Maar de mensen, vereenzaamd en onhandig zijn uiterst behoeftig en krijgen het niet klaar zichzelf een bestaan te verwerven zonder de gaven van de goden (o.a. PROMETHEUS). In deze cyclus ontstaat

---

135) ROHR, o.c., blz. 85.
136) *Politeia,* VIII, 545 e.
137) Ibid., 547 a.
138) Ibid., 546 a.
139) 268 d-74 e.
140) 22 d; vgl. *Kritias,* 108 e; *Nom.,* III, 677 a.

de πόλις; deze cyclus kent een evolutie van eenvoudig, sober naar gecompliceerd, weelderig, (wat niet hetzelfde is als van deugd naar ondeugd — hierop komen we nog even terug —). Wij leven in de tweede cyclus.

Frappant bewijs van PLATOON's bouwende fantasie is wel dat hij hoogstwaarschijnlijk voor deze passage geïnspireerd werd door een of ander „schoolinstrument" of „leermodel": een bol aan een touw ergens bevestigd, die eerst in beweging werd gebracht (opgewonden) door een mensenhand (KRONOS) en dan na het kritieke punt der wending uit eigen kracht de tegengestelde beweging uitloopt. Dit neemt niet weg dat PLATOON hier in deze speelse vorm [141]) zijn geloof heeft uitgedrukt in een cyclisch gebeuren, dit is een kosmisch komen en gaan, in een evolutie (decadentie?) binnen de actuele cyclus, en in een heerlijk en beter verleden.

c. Terloops maakten we reeds melding van de *Timaios* en de *Kritias* waar de ideaalstaat in het verleden heeft bestaan. PLATOON wil koste wat het koste toch in de realiteitsmogelijkheid van zijn ideaal geloven. Het is te verwezenlijken, zie, want het heeft bestaan, al is het dan in mythische tijden [142]). Negentig eeuwen geleden heeft de grote oorlog plaats gehad tussen het oer-Athene en het reusachtige eiland Atlantis. In dit Athene waarvan de Egyptenaren, die aan SOLOON deze feiten verhalen, nog afstammelingen zijn, was de ideale staat werkelijkheid. HEPHAISTOS en ATHENA waren de herders van dit volk van autochthonen. Ze gaven hun inzicht. Het machtige Atlantis daarentegen is bewoond door een verbasterd geslacht: POSEIDOON huwde er een dochter van EUENOOR. Het eiland kent een overvloed aan weelde en uitgerustheid, maar toch zal tenslotte het aardse element het halen van het goddelijke. Atlantis is gedoemd tot ontaarding. KRITIAS zal de wereldoorlog verhalen tussen Athene en Atlantis, welke oorlog Athene gewonnen heeft. Maar dan kwam de catastrophe waardoor Atlantis verzonk in de oceaan en Athene's leger omkwam. Athene's bevolking werd gereduceerd tot de enkele bergbewoners, en zijn cultuurpeil teruggebracht tot primitiviteit. Dergelijke rampen geschiedden meermalen. Zo komt het dat de Atheners zelf hun eigen verleden niet meer kennen [143]).

Deze summaire aanduidingen mogen voldoende zijn om ons attent te maken op de punten van gelijkheid met de *Politeia* (ideaalstaat, decadentie) en *Politikos* (tijd van KRONOS) en tevens op de punten van verschil en inconsequentie in deze mythische stof zoals b.v.: het gelijktijdig bestaan van de ideaalstaat te Athene en de vervalstaat op Atlantis, en het identificeren van godenbestuur (God als herder) met staatsinrichting, wat in tegenspraak is met de *Politikos*, waar de tijd van KRONOS vóór de wending ligt en de menselijke tijd er na, en waar uitdrukkelijk [144]) gezegd wordt dat in de tijd van KRONOS geen staat bestond.

d. En tenslotte het zo belangrijke derde boek van de *Nomoi*. Eerst geven

141) *Politikos*, 268 d.
142) *Tim.*, 19 c.
143) Vgl. *Kritias*, 108 e-21 c; *Tim.*, 21 e-5 d.
144) 271 e.

we de korte inhoud. Om een beter inzicht te verkrijgen in de oorsprong en de ontwikkeling van de staat zal gezocht worden naar de oorzaak der verandering in de tijd. Eindloos en ondenkbaar lang is de tijd waarin er al staten en mensen waren; alle staatsvormen zijn er reeds geweest in een rhythmische op- en neergang. We moeten aannemen dat op geregelde tijden wereldverwoestingen plaatsgrijpen want anders is uitvinding ondenkbaar. Alles zou er immers van eeuwigheid [145]) geweest zijn [146]). In een continu geheel wordt nu de ontwikkeling van de staat van zijn eerste ontstaan tot de huidige situatie geschilderd. Een deel van deze geschiedenis ligt in het verre mythologische verleden, het andere deel, te beginnen vanaf de Dorische volksverhuizing [147]), is ook voor PLATOON echte historie.

In de mythologische tijd, zo vertellen ons de oude λόγοι waarin wel een kern van waarheid steekt [148]), ontwikkelen zich opeenvolgend en uiterst langzaam drie staatsvormen: het patriarchale verband, de sunoikia en een nog meer geëvolueerde vorm ten tijde van de Trojaanse oorlog. Aan deze ontwikkeling ging het autarke bestaan van de enkeling vooraf. De staat is er na verloop van tijd gekomen, uit behoefte. Hier biedt PLATOON ons dus een historische (mythologische) evolutie in tegenstelling met de logische uitbeelding van het tweede boek der *Politeia*. Dit beginstadium, hoe aantrekkelijk in zijn soberheid het ook mag zijn, kunnen we om zijn primitiviteit, zijn onwetendheid [149]) vooral — er is deugd noch ondeugd — niet gelijkschakelen met de ideale, gouden tijd, zoals deze leefde in de verbeelding van het volk.

In het historische gedeelte zal PLATOON ons de geschiedenis geven van drie staten. De eerste van de drie is eigenlijk een stedengroep, Sparta, Argos en Messene, waarvan Sparta alleen het gepresteerd heeft de ideale vorm, hun door de goden geschonken [150]), zó te bewaren dat het nog, zo niet in alle opzichten, dan toch in vele, tot voorbeeld kan dienen voor het huidige Athene. Argos en Messene zijn de weg van verval opgegaan wegens onwetendheid, die zich manifesteerde in het geen maat weten te houden. Met het gevolg dat deze stedengroep, als het ware geroepen door de providentie om gans Griekenland te verdedigen, uiterst pijnlijk in haar taak tekort geschoten is.

Een smadelijk contrast met het wijze, gemodereerde Sparta bieden ons de andere twee staten: Perzië en Athene. Perzië met zijn monarchie en Athene met zijn democratie zijn twee extremen, typen van ongebreidelde macht en bandeloze vrijheid, en als zodanig de „moeders" [151]) van alle andere staatsvormen. Dat PLATOON hier met het woord „moeder" niet de eerste staat in

---

145) 676 a-7 d.

146) PLATOON houdt blijkbaar geen rekening met de mogelijkheid dat iets aanvankelijk niet bestaat. Zo definieert hij impliciet iedere ontdekking als een opnieuw vinden (vgl. *Nom.*, III, 677 d).

147) 682 e.

148) 677 a.

149) 678 a-b.

150) *Nom.*, I, 624 a; vgl. III, 692 b; III, 691 d.

151) *Nom.*, III, 693 d.

tijdsorde bedoelt blijkt uit het vervolg. Want beide staten waren aanvankelijk, hoewel ze in hun constitutie reeds de kiem van het verderf droegen, goed en harmonieus. Deze extremen zijn eigenlijk het actuele Perzië en het actuele Athene, eindphasen van een lange decadentie. PLATOON komt op voor de gemengde staatsvorm waarin de macht noch de vrijheid grenzeloos is.

Dit resumé, dat zich beperkte tot de feiten, moet in zijn eenzijdigheid een zeer verkeerde indruk geven van PLATOON's methode. PLATOON doet voortdurend redenering en verhaal afwisselen. Beide vullen elkaar aan, moeten elkaar schragen. Daar is „ein dauerndes Alternieren in der Methode" [152]), en ROHR verklaart verder : „Wir stellten bereits wiederholt fest, dass Platon nicht in der Weise vorgeht, dass er erst Geschichte erzählt und dann die Geschichte sie Schritt für Schritt bewahrheiten lässt, sondern dass sich bei ihm die beiden Gebiete in einer dichteren und schwer zu scheidenden Weise verschlingen, dass ein Stückchen historischer Schilderung, gleich immer wieder von einer grundsätzlichen Betrachtung abgelöst wird. Er baut beides gleichmässig neben- und miteinander auf. So dass zum Schluss beides fertig dasteht : ein von einem Grundprinzip aus konsequent aufgebautes System von allgemeinen Sätzen und Axiomen über Wesen, Funktion, Aufgaben und Wandlungsgesetzlichkeiten des Staates [vgl. de geconcipieerde ideaalstaat] und ein weit gespannter historischer Ueberblick, der in Hinblick auf jene Axiome verdeutlicht und beweist" [153]). Deze methode komt wel nergens zo praegnant naar voren als in dit boek, waar ze bewust werd aangewend. Toch is ze, voor zover ze een houding tegenover het geschiedenis-gebeuren verraadt, overal aanwezig.

Voor we uit alle aangehaalde gegevens over de staat enkele conclusies trekken, wijzen we nog kort, wat de *Nomoi* betreft, op een aanwezige cyclus-opvatting, zoals die ons duidelijk werd uit het steeds maar op-en-neergaan van de eindeloze tijd [154]), op een mogelijke [155]) en feitelijke [156]) evolutie-vooruitgang, op de regressieve evolutie van Argos-Messene [157]), van Perzië [158]), van Athene [159]) en zelfs enigszins van Sparta, dat nu zeker niet meer zonder vlekken is [160]).

3. We zegden hoger dat PLATOON in deze stof in de behandeling van de staat het meest „historisch" te werk is gegaan. Met het woord „historisch" bedoelden we het wetenschappelijk aspect van de geschiedenis. Dit behoeft nog enige verklaring. Immers het heeft PLATOON ten enenmale ontbroken aan methodologische scrupules en objectiviteitskommer (zoals het b.v. wat objectiviteit betreft wel het geval was bij een THOEKUDIDES). Historie wordt

---

[152]) ROHR, o.c., blz. 68.
[153]) Ibid., blz. 74.
[154]) III, 676 b-c.
[155]) III, 676 c.
[156]) III, 678 a.
[157]) III, 690 e-1 a ; 691 c-d.
[158]) III, 694 a vv.
[159]) III, 699 e vv.
[160]) Vgl. VI, 780 d vv. ; II, 662 c ; 666 d.

niet vernoemd onder de „propaideutische" leervakken in het onderricht van de toekomstige staatsman. Ook kunnen we bezwaarlijk spreken van een invloed, wat de methode aangaat, op zijn wijsgerig denken zoals dit met de mathematica wel het geval was. Daarenboven zijn vele historische gegevens onjuist, onnauwkeurig, te summair en gesimplificeerd. Met dit alles zal PLATOON de naam „historicus" wel nooit toegekend worden. Trouwens de historie heeft tot inhoud het Wordende, dat bij PLATOON alles behalve een prioriteit geniet. In deze gedachtensfeer moet een langdurig schouwen van het werkelijk Zijnde waardevoller zijn dan een historisch inzicht.

Niettemin gebruikt PLATOON de historie. En dit gebruiken van het factische en eindige zou kunnen bijdragen tot een soort eerherstel van uit de teksten zelf. Want, zoals de reminiscentieleer met zijn aanvangspunt in het zintuigelijke en het aanwenden van stoffelijke paradeigmata een te radicale scheiding van idee en phaenomeen van de hand wijzen, ook in dit voortdurend door elkaar weven van feit en theorie, van het tijdelijk contingente en het boventijdelijk noodzakelijke ligt een niet te miskennen waardering besloten van het tijdelijke: ook dit materiaal is te gebruiken!

Zelfs bevat de geschiedenis in haar verloop paradeigmata [161]) door God erin gelegd [162]). God wil ons leren door middel van de geschiedenis. Alleen blijft steeds de grote eis — een „condicio sine qua non" voor alle lering — dat de mens inzicht genoeg bezit om te kunnen lezen in dit moeilijke boek... Met de afwezigheid van dit inzicht zal de bevoorrechte positie, die wij innemen dank zij het feit dat we ons voordeel kunnen doen met de historische fouten van vroegere regeerders, ons weinig baten. Weer dus zal alleen de philosoof, de man derhalve die tevens het best zijn weg vindt in de hogere sferen van de loutere gedachte, zich over het bezit van een dergelijke φρόνησις kunnen verheugen. We besluiten: de historie heeft waarde, want zo slechts is de grote wisselwerking tussen beide gebieden te verklaren, maar „Hauptziel ist freilich.... nie die historische Beispielsphäre sondern der axiomatische Logos und seine Befestigung" [163]). Vergeten we tenslotte niet dat alle zowel theoretische als historische beschouwingen dit éne grote doel van PLATOON in zich dragen: zelf geschiedenis maken die het verleden overstijgt en dus fataal onhistorisch moet aandoen! Met dit voor ogen verdwijnen gauw alle tekorten en wordt die onwetenschappelijke slordigheid moment van een hogere deugd.

---

[161]) Het zou een studie op zichzelf worden de methode van dit derde boek der *Nomoi* nader te analyseren. ROHR besteedde er reeds vele bladzijden van bovengeciteerd werk aan (b.v. blz. 59-77). Misschien kan een verdere bestudering van deze materie aan de hand van *Le paradigme dans la Dialectique platonicienne* van GOLDSCHMIDT nog vrucht opleveren. — Onmiddellijk valt op dat we hier te maken hebben met een heel speciaal soort paradeigma — een paradeigma sensu lato, door GOLDSCHMIDT niet rechtstreeks behandeld — dat wellicht een minder vooropgezette, didactische bedoeling en een veel geringer oefeningskarakter bezit, maar waarop toch analoog zinnen als „Le paradigme ne vaut jamais en soi; il vaut ce que vaut la connaissance de celui qui s'en sert; il ne vaut que s'il est vrai et, ce qui revient au même, *vérifié*" (blz. 47) toepasselijk zijn.

[162]) *Nom.*, III, 692 b.

[163]) ROHR, *o.c.*, blz. 75.

4. Wat betekende voor PLATOON het staatsgebeuren? Zag hij het als een uitzichtloze, zich eeuwig herhalende terugkeer, of als een gestadige, beloftenrijke vooruitgang? Of was het slechts een hopeloze, reddeloze gang naar het verderf? Van deze drie opvattingen, die, zo geënuntieerd, elkaar radicaal uitsluiten, vinden we overal in de dialogen brokstukken. Hoewel we rustig kunnen instemmen met ROHR dat het in een zelfde werk nooit tot een expliciete, flagrante tegenspraak komt[164]), willen we toch geen pogingen aanwenden om uit deze drie tegengestelde theorieën een syncretische te combineren en deze dan voor Platonisch uit te geven. PLATOON heeft de elementen van deze overtuigingen levend gevonden bij zijn volk en ze verder zonder te diepe reflexie gebruikt. Het lijkt ons onmogelijk alle tegenstrijdigheden te verzoenen. Hoe moeten we b.v. samenbrengen het bestaan van een gouden tijd, in elk geval de beste tijd, (vgl. *Kritias, Politeia* VIII) om van daaruit de decadentie een aanvang te laten nemen, met de primitieve beginphase (vgl. *Politeia* II enigszins en vooral *Nomoi* III), waarop een periode van differentiatie, cultuurontwikkeling volgt? Of de tijdsschepping van de *Timaios* met de oneindige tijd van *Nomoi* III en de cyclische terugkeer van de *Politikos*?

Wordt echter gevraagd naar het meest eigene, het meest persoonlijke van PLATOON's opvatting, dan is dit wellicht de regressieve evolutie van de staat. PLATOON heeft, staande voor de menselijke gemeenschap van individuën die allen vrij zijn, aan den lijve gevoeld de sloomheid van de massa waartegen de wil van de goedbezielde zo uiterst weinig vermag, en hij heeft als programma van realistische politiek geproclameerd — hij, die zo diep geloofde in en hoopte op een betere staat — het remmen, zo goed en zo kwaad als het gaat, van de onhoudbare neergang, door ons angstvallig vast te klampen aan het goede van vroeger tijden, dat de goden ons geschonken hebben. Is dit niet iets van dezelfde duistere, onheilbrengende Noodzaak, als we in onze beschouwing van individu en universum vonden?

We stellen dus vast dat PLATOON wat de zin van het staatsgebeuren betreft niet gebroken heeft met de heersende cyclus-opvatting van zijn tijd. Zelfs heeft hij de duisternis van deze leer nog verdicht door suggestief een fatalistische neergang aan te geven. Dit is de hoofdzaak: getuigenis hiervan vinden we in de behandelde teksten. Maar, vergeten we het niet, zo somber en uitzichtloos is deze ontwikkeling weer niet, want PLATOON zal alle argumenten uitputten — zijn decadentietheorie moet toch vooral een prikkel zijn! — om de burgers wakker te schudden en op te roepen ter bezwering van het naderende onheil. Hij spreekt over het heerlijk verleden dat we angstvallig vast moeten houden, over remming dus van de ontaarding, en hij hoopt in de kern van zijn ziel (ook al durft hij misschien niet het uit te spreken) op verbetering, op betere tijden. Zo laat het stuwende, onweerstaanbare leven zich gelden! En heeft hij niet ondervonden wat een blijvende en efficiënte invloed een man als SOKRATES hebben kan, een man die zich onvoorwaardelijk gegeven had aan de taak die God hem had toebedeeld.

---

164) Vgl. ibid., blz. 61-3.

Tenslotte willen we erop wijzen dat de staat zich als het ware bevindt tussen individu en universum. De staatsevolutie is alleen te remmen, terwijl het individu een terugkeer tot de vorige toestand bewerken moet en kans op slagen heeft. De invloed der goden op onze instellingen is groot, maar toch rust op de mens de gewichtige, zware taak door philosophie (vgl. wijsgeer-staatsman) naar best vermogen het ideaal na te construeren, terwijl de kosmos zonder inwerking van de mens ontstond en zijn voortbestaan een door de mens niet te genaken of te wijzigen beeld is van het hemelse ideaal.

IV. SLOTBESCHOUWING

Vóór het eigenlijke onderzoek (blz. 239) stelden we de vraag wat we bij PLATOON van de cyclische geschiedsopvatting ontdekken konden en of deze conceptie door hem gewijzigd werd. Enkele regels verder beloofden we aan het einde van onze uiteenzetting een correctie te maken op wat de abstractie in een verkeerd licht plaatste.

We beginnen met een distinctie aan te brengen die tot nog toe achterwege bleef. Eigenlijk was het foutief telkens, in de behandeling van individu, universum, staat, hetzelfde woord „zin" te gebruiken. Van een echte zingeving aan de materiële wereld kan nauwelijks gesproken worden, en alleen dan nog waar het gaat over individu en staat. Door het statische immers in de universum-finaliteit wordt strikte zin, welke het Wordende, d.i. het stoffelijke wezen, slechts bereikt in groei en vooruitgang ten enenmale uitgesloten. Zodat we moeten toegeven dat PLATOON in zijn *Timaios* niettegenstaande zijn schone verklaring voor ons „platonisch" is en zijn leer niet meer opgaat voor de concrete, stoffelijke werkelijkheid. Het spreekt vanzelf, dat deze constatatie in geen geval iets wil afdoen aan PLATOON's verdienstelijk inzicht dat het steunpunt van de schepping niet in de schepping zelf te vinden is, dat de diepste grond van het gewordene ligt in het Zijn: God is de hoeksteen van zijn leer.

Nog een andere zaak moet duidelijker gesteld worden. Wanneer we hoger (blz. 237-239) beweerden dat PLATOON de crisis van de Verlichting te boven is gekomen zonder in primitiviteit te hervallen, zouden we thans graag dit zo aanvullen: deze overwinning is niet op alle terreinen even ver doorgedrongen. Met betrekking tot de geschiedsopvatting moeten we dan zeggen dat PLATOON, hier wellicht meer dan op welk ander gebied ook, de traditie intact heeft gelaten. Immers van een grondige wijziging, waardoor de kringloop zonder meer een rechtlijnige voortgang wordt, is hoegenaamd geen sprake.

Met deze twee opmerkingen voor ogen formuleren we nog een laatste keer onze vraag. Welke zin kende PLATOON toe aan de geschiedenis? Is de tijd bij machte de mens met zijn beperkte eeuwigheid te verrijken? En het antwoord luidt: expliciet op vele plaatsen van zijn werk en impliciet door zijn ganse houding getuigt PLATOON nog van een cyclische tijdsopvatting. Hij propageert stellingen zonder aanstoot uit de traditie overgenomen. Hij leefde in een dergelijke, overal latent aanwezige sfeer. Bewust heeft hij wellicht nooit pogingen aangewend om ze te verlaten. Dat hij het toch deed, als het

ware onwillekeurig en bij toeval, getuigt van zijn diepe, zoekende onrust naar de ware zin van de schepping, van zijn echt philosophische instelling. Zo ongeveer luiden, kort samengevat, de punten die enige verandering brachten in de traditionele overtuiging: het aardse gebeuren is een beeld van de eeuwigheid (universum, dat zo slechts een zingeving „lato sensu" krijgt); de staatslieden moeten een regressieve evolutie tegenwerken (staat); iedereen heeft op deze wereld de plicht terug te keren tot een vorige situatie (individu).

Pessimistisch is deze leer zeker. We dienen echter voor ogen te houden dat PLATOON de levende hoop van het christendom niet bezitten kon. Meer optimistisch lijkt PLATOON ons wanneer hij in cosmische vlucht het werk van de demioerg als na-constructie van het goddelijk model voorstelt, meer pessimistisch in zijn staatstheorieën waar het uitzichtloze van een ontaardingsproces en de slechtheid van de mens zo sterk op de voorgrond treden. Tussen de twee in staat de beschouwing van het individu: moeizaam, eeuwenlang is de opgang met slechts een kleine kans op slagen!

„Divus PLATO" is niet de christelijke philosoof. Het zuivere scheppingsbegrip, de reddende komst van Jezus Christus, de eschatalogische verwachting — dit alles was hem onbekend, en evenzeer de rechtlijnige, eenmalige gang van de geschiedenis. Wij weten dat de mens in de tijd tot zichzelf moet komen, dat ons einde rijker en voller moet zijn dan het begin. In dit rijker worden ligt de onmisbare waarde, de onvervangbaarheid van de tijd. We weten bovendien dat onze „aevitas" door de genade verheven werd tot een „aeternitas", waardoor onze „tempus" nog groter belang gaat krijgen in zijn „middel-zijn". Dat wist PLATOON niet: „An der Stelle Christi steht im ‚Mysterium' der Platonischen Philosophie der M i t t l e r E r o s"[165]). Hij liet zijn Eroos, die zo wonderbaar dicht bij het desiderium naturale staat, uitgroeien tot de middelaar tussen mens en God, maar van de mens uit, terwijl hij nooit vermoeden kon dat van God zelf het initiatief komen zou voor de bevrediging van ons onstilbare verlangen naar het werkelijk Zijnde.

Nijmegen JAN LAMBRECHT

SOMMAIRE

Quelle conception Platon s'est-il faite de l'histoire? S'est-il penché, en philosophe de l'histoire, sur le cours des temps et des choses et quelles furent ses conclusions?

Avant de passer à une étude systématique des textes il est nécessaire d'attirer l'attention sur le sens du mythe, tant chez le primitif que chez Platon, d'abord en général, ensuite dans la matière qui nous occupe. Le lecteur évitera ainsi les mécomptes qui ne surviennent que trop facilement lorsqu'on traite du mythe. Un scepticisme exagéré à son égard n'est pas de mise: il n'est pas d'abord une invention de poète et il s'y cache toujours quelque âme de vérité. Platon affectionne le recours au mythe en nombre de

165) KRUEGER, o.c., blz. 154.

textes où il traite de l'origine de l'univers, de l'immortalité de l'âme, de l'évolution de l'état.

La conception historique des peuples anciens est dominée par l'idée cyclique d'après laquelle les évènements, étrangers à toute progression rectiligne, se répètent en un perpétuel retour. Nous nous demandons jusqu'où Platon a suivi cette conception. A cet effet nous examinons quel sens Platon attribue à l'évènement dans la vie de l'individu, dans celle de l'univers, dans celle de l'état. Notre conclusion justifiera cet exposé quelque peu schématique mais dont les textes eux-mêmes fournissent l'occasion.

En ce qui concerne l'individu, la tâche principale de l'âme est de remonter à l'état de bonheur dont elle a joui dans une existence préalable. Peu d'âmes en sont capables et elles n'y parviennent qu'après plusieurs réincarnations et un long recommencement cyclique : celui-ci n'est que la difficile montée de l'individu vers une fin qui, en comparaison avec l'existence initiale de l'âme avant son incarnation, ne signifie aucune progression. Quant à l'univers il est encore moins question pour lui d'une croissance et d'un perfectionnement. De décadence non plus. Formé selon le modèle divin du monde intelligible il inclut en lui une beauté qu'il faut dire statique : celle d'une image participante. La condition de l'état est décrite d'une façon plus pessimiste : son destin est de fatalement dépérir, de rétrograder en un désastre cyclique continu.

Ainsi nous sommes amenés à conclure que Platon — hormis un timide essai : le philosophe peut sortir du cycle — n'a pas brisé avec la conception cyclique traditionnelle. Il ne fallait d'ailleurs pas s'y attendre car il ne traite ces problèmes que fort indirectement et la question reste ouverte s'il se les est posés d'une façon claire et consciente.

IS DE PRIESTER BUITENGEWOON BEDIENAAR DER H. WIJDINGEN?

Krachtens *zijn ambt* kan alleen de wettig geconsacreerde bisschop geldig de Wijdingen toedienen. In die zin is de bisschop de *gewone bedienaar* van de wijdingen. Het Concilie van Florence bepaalde reeds: *„Ordinarius minister huius sacramenti (ordinis) est episcopus"* en het Concilie van Trente: „De wijdingsmacht, die de bisschoppen door hun consecratie ontvangen, hebben zij niet met de priesters gemeen" [1].

Krachtens *bijzondere volmacht*, door het wettig gezag verleend, kan de gewone priester *buitengewoon bedienaar* zijn van op zijn minst enkele wijdingen. Deze volmacht kon vroeger door de bisschop zelf worden gegeven. Het *Decretum Gratiani* bepaalde hieromtrent, dat de abt van een klooster aan zijn onderdanen door handoplegging de tonsuur en met verlof van de bisschop ook het lectoraat kon toedienen [2]. Doch GREGORIUS IX trok deze bisschoppelijke faculteit weer in [3]. Sindsdien is de algemene leer der theologen, dat alleen de Paus volmacht kan verlenen om wijdingen toe te dienen en zij bedoelen dan de wijdingen, die geen sacramenten zijn en door de Kerk zijn ingesteld, nl. de lagere wijdingen en het subdiaconaat, dat vroeger ook een lagere wijding was [4]. De klassieke *minister extraordinarius* is de reguliere abt, die sinds *de Decretales van Gregorius IX* (1227-1241) [5]) en het Concilie van Trente van rechtswege de macht heeft om aan zijn onderdanen de tonsuur en de lagere wijdingen toe te dienen.

De vraag of een gewoon priester door een pauselijk indult buitengewoon bedienaar kan zijn van de hogere wijdingen (diaconaat en priesterschap), wordt door de theologen en canonisten niet eenstemmig beantwoord. De oplossing van deze kwestie schijnt af te hangen van de natuur van het episcopaat. Is het episcopaat een wijding (ordo), geheel onderscheiden en onafhankelijk van het priesterschap en dus een sacrament, dan zal men moeilijk kunnen aannemen dat de macht, die essentieel verbonden is aan het sacrament van de wijding (het episcopaat), door een pauselijke delegatie zou kunnen worden verleend. Is de bisschopsconsecratie daarentegen geen sacrament, maar slechts een aanvulling en uitbreiding van de priesterlijke macht, dan is het niet moeilijk aan te nemen dat een pauselijke concessie of

---

1) Sessio XXIII, can. 7; *C.I.C.* can. 951.

2) *Decret. Gratiani,* Dist. LXIX.

3) Cap. 9, *de Consecr.* III, 40

4) *Decretales Greg.* IX, lib. I, tit. XIV, cap. IX. St. THOMAS verwerpt de mogelijkheid dat een gewoon priester de hogere wijdingen, ook het subdiaconaat, kan toedienen. *Com. in IV Sent.* d. 25, q. 1, a. 1, ad 3.

5) Lib. I, tit. XIV, cap. XI.

delegatie tot op zekere punten een ceremonie (de bisschopsconsecratie, die geen sacrament is) kan vervangen [6]).

Welke van deze twee hypotheses de juiste is, is theoretisch moeilijk uit te maken, doch waarschijnlijk vinden wij daarvoor wel enkele aanwijzingen in de praktijk van de Kerk. De gebruiken, feiten en liturgische teksten, vooral betreffende de toediening der sacramenten, kunnen dienen tot bevestiging en verklaring van de *leer*. In ieder geval moet bij de theologische interpretatie rekening worden gehouden met de usus en consuetudo ecclesiae [7]).

Wij zullen in de volgende bladzijden trachten na te gaan, welke feiten kunnen worden aangehaald om een opheldering te geven aan het gestelde probleem : of de gewone priester buitengewoon bedienaar kan zijn van de priesterwijding en het diaconaat en welke waarde deze feiten hebben voor de theologische interpretatie van de bisschoppelijke en priesterlijke wijdingsmacht.

Het oudste feit dat wordt aangehaald als argument om te bewijzen dat de gewone priester de macht heeft om diakens en zelfs priesters te wijden, dateert uit de IVe eeuw : Volgens canon 13 van het Concilie van Ancyra (314) en canon 10 van het Concilie van Antiochië (341) hebben de chorepiscopi (gewone priesters ?) de macht om met toelating van de bisschop de diaken- en priesterwijding toe te dienen. Canon 13 van Ancyra luidt : „het is aan chorepiscopi niet geoorloofd priesters en diakens te wijden ; ook aan de priesters in de steden is dit in een andere parochie niet toegestaan zonder schriftelijk verlof van de bisschop" [8]). De tekst van het tweede gedeelte van deze canon „en ook aan de priesters ...." schijnt corrupt te zijn, want hij komt in de oude mss. en vertalingen onder verschillende vormen voor en met belangrijke varianten [9]). Aan de authenticiteit van het eerste deel valt niet te twijfelen. De 10e canon van Antiochië heeft ongeveer dezelfde tekst : „de chorepiscopi mogen geen priesters of diakens wijden zonder verlof van de bisschop van de stad, aan wie de chorepiscopus zelf en zijn streek is onderworpen" [10]). Uit deze beide canones kan men zonder twijfel concluderen, dat de chorepiscopi, in zekere omstandigheden, priesters en diakens mochten wijden. De vraag is echter : waren de chorepiscopi bisschoppen of priesters ?

THOMASSINUS [11]) en MORINUS [12]) ontkennen absoluut dat zij bisschoppen waren ; hetgeen volgens hen blijkt uit hun ambt : Zij stonden aan het hoofd

---

[6]) S. THOMAS, *Suppl.* q. 38, a. 2, ad 2 ; q. 40, a. 5, ad 2.

[7]) S. THOMAS, *Com. in I Cor.*, C. XI, lect. 3 (reportatio van Reginald de Piperno). Vergel. Y. CONGAR, *Faits, Problèmes et Réflexions a propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat*, in : *La Maison Dieu*, 2e trim. 1948, blz. 107-108.

[8]) C. I. HEFELE, *Conciliengeschichte nach den Quellen bearbeitet*, d. I, Freiburg, 1855, blz. 239.

[9]) H. LECLERQ, in : *D.A.C.L.*, *Chorévêques*, col. 1436-1437.

[10]) C. I. HEFELE, a.w. d. I, blz. 597-598.

[11]) *Vetus et nova disciplina circa beneficia et beneficiarios*, Parisiis, 1688, I, I, II, C. 1.

[12]) *Commentarius de Sacris Ecclesiae ordinationibus*, Antverpiae, 1695, d. III, exc. IV.

van de kerken buiten de bisschopsstad en hadden het recht en de plicht toezicht te houden op het hun toegewezen gebied. Zo kregen zij enige jurisdictiemacht over de geestelijkheid van die streek. Zij werden tot deze functie aangesteld door een ceremonie, handoplegging, die niet gelijk stond met de bisschopsconsecratie, doch die overeenkwam met de ceremoniën die wij nu nog in de oosterse rituaals vinden [13]).

Een ander argument vindt men in een brief van Paus LEO I (440-461) aan de Duitse en Franse bisschoppen. Deze brief, die onder de titel: „In quibus Chorepiscopi ab Episcopis differant" is opgenomen in het *Decretum Gratiani* [14]), geeft duidelijk aan dat de chorepiscopi geen bisschoppen waren doch gewone priesters met een uitzonderlijke jurisdictiemacht. Hetzelfde blijkt uit een brief van Paus DAMASUS (366-384) aan de Africaanse bisschoppen [15]), waarin wordt gezegd dat de chorepiscopi iets van het episcopaat doen vermoeden, terwijl hun alle gezag ervan ontbreekt; en verder: dat zíj alleen bisschoppen zijn, die door minstens drie andere bisschoppen zijn gewijd. Degenen echter die door één of twee bisschoppen worden gewijd, zoals de chorepiscopi [16]), kunnen geen bisschoppen worden genoemd.

Uit deze gegevens kunnen wij met enige waarschijnlijkheid besluiten, dat de chorepiscopi in het algemeen niet de bisschopsconsecratie ontvingen en dat zij daarentegen toch het diaconaat en het priesterschap toedienden. Van de andere kant, als men aanneemt dat de chorepiscopi werkelijk bisschoppen waren, dan is het vanzelfsprekend dat zij de heilige wijdingen konden toedienen en dan toont het verbod om die „wijdingsmacht" uit te oefenen aan, in hoe grote mate de uitoefening van die macht afhankelijk was van de jurisdictie en het gezag van de *plaatselijke* bisschop, de Ordinarius Loci [17]).

Een tweede feit is het privilege van INNOCENTIUS VIII, verleend aan de abt van Citeaux, JEAN DE CIREY.

In de bulle „Exposcit" van 9 April 1489 geeft INNOCENTIUS VIII aan de abt van Citeaux de macht om de monniken van de Cisterciënserorde niet alleen de kleine wijdingen toe te dienen, doch ook het subdiaconaat en het diaconaat [18]). Dezelfde faculteit werd verleend aan de „eerste abten" van

---

[13]) A. BOUDINHON, *L'ordination au Sous-Diaconat et au Diaconat fait par un simple prêtre*, in: *Le Canoniste contemporain*, XXIV, (1901), blz. 398-399.

[14]) Dist. LXVIII, C. IV.

[15]) *Decret. Gratiani*, Dist. LXVIII, c. IV: Chorepiscopi tam ab hac sacra sede, quam a totius orbis fuerint Episcopis prohibiti. Nimis ergo eorum institutio improba, nimis est prava, quia ut hi de summo Sacerdotis ministerio aliquid praesumant, omni auctoritate caret. Nam non amplius, quam duos ordines inter Discipulos Domini cognovimus, id est, duodecim Apostolorum et septuaginta discipulorum. Unde iste tertius ordo cesserit, funditus ignoramus. Et quod ratione caret, extirpari necesse est.

Quod autem episcopi non sint, qui minus quam a tribus sunt ordinati episcopis, omnibus patet: quoniam ut bene nostis, prohibitum a sanctis est patribus, ut qui ab uno, vel a duobus sunt ordinati episcopis nec nominentur episcopi. Si nomen non habent, qualiter officium habebunt?

[16]) *Decretum Gratiani*, Dist. LXVII en Dist. LXVI c. II.

[17]) BOUDINHON, a.a. blz. 399.

[18]) De abt van Citeaux was tevens generaal-abt van de orde; vandaar dat hij de macht

de orde, d.i. aan de abten van La Ferté, Pontigny, Clairvaux en Morimond, voor de monniken van hun respectievelijke dochterkloosters: „ac ne monachi dicti ordinis pro suscipiendis *subdiaconatus et diaconatus ordinibus* extra claustrum hincide discurrere cogantur, tibi et successoribus tuis ut quibuscumque dicti ordinis monachis, aliis vero quattuor abbatibus prefatis, ac eorum successoribus, ut suorum monasteriorum predictorum religiosis, quos ad id idoneos reppereritis, *subdiaconatus et diaconatus ordines* huiusmodi alias rite conferre".

De oorspronkelijke tekst van deze bulle schijnt verloren te zijn gegaan; in ieder geval is hij niet bekend. Dat gaf, evenals de ongehoordheid van het privilege, aanleiding dat de authenticiteit van de bulle in twijfel werd getrokken [19]). Vele oudere auteurs verwierpen de bulle, omdat zij a priori het voor onmogelijk hielden, dat de Paus een dergelijke delegatie kon geven. Zeer weinigen hebben de kwestie echter bestudeerd.

De moderne auteurs echter (vanaf het einde der vorige eeuw), die het vraagstuk dieper hebben nagegaan, kwamen tot het besluit dat de bulle authentiek is [20]). GASPARRI [21]), die ook de authenticiteit van de bulle aanvaardt, beweert (in 1893), dat ze in het Vaticaans Archief aanwezig is (hij geeft echter geen enkele precisering), doch dat er niets wordt gezegd over de diakenwijding. Hetzelfde getuigde reeds VITTORIA [22]) in 1589. De bulle is echter niet in het Vaticaans Archief te vinden, hetgeen natuurlijk nog niets bewijst. Maar tegenover de beweringen van GASPARRI en VITTORIA staat het feit, dat in alle bekende handschriften [23]) en in de officiële uitgaven van Citeaux wèl sprake is van de diakenwijding. H. TALBOT [24])

---

kreeg om in alle kloosters van de orde de wijdingen toe te dienen.

19) C. BAISI geeft in zijn werk: *Il ministro straordinario degli Ordini sacramentali*, Roma, 1935, blz. 16-17, een uitgebreide lijst met bibliografische nota's van de auteurs die deze mening houden: Joannes Major, R. Jacobatius, Nat. Alexander, B. Gonet, R. Billuart, Salmanticenses, Sylvius, Drouin, Habert, Tournely, Layman, Thomas de Charmes, Perrone, Albertus a Bulsano, Atzberger, Wernz, Heinrich, Mazzella, Hervé, Paquet, Lercher, Tanquerey.

20) Ph. PANHÖLZL, *Einige Bemerkungen über die Echtheit der Bulle Innocenz „Exposcit tuae devotionis sinceritas" vom Jahre 1489*, in: *Studien und Mittheilungen aus dem Benedict. und Cist. Orden*, 1884, blz. 441-456.

PIE DE LANGOGNE, *De Bulla Innocentiana*, in: *Analecta Ecclesiastica* IX (1901), blz. 311-318; 358-365; 421-430; 460-475 en in: *Etudes Franciscaines*, 1901, blz. 129-148.

A. BOUDINHON, a.a. blz. 257-272; 321-335; 385-400; MANY, *Praelectiones de Sacra Ordinatione*, Paris, 1905, blz. 149; F. GILLMANN, *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes*, 1920; BAISI, a.w.; Y. CONGAR, a.a.; C. BOCK, *La Bulle „Gerentes ad vos" de Martin V*, in: *Collectanea O.C.R.*, XII (1951), blz. 1-8; 197-205; CANIVEZ, in: *Dict. de Droit Can.*, *Citeaux* t. III, col. 745-795; H. TALBOT, *The Bull „Exposcit" and a famous Privilege*, in: *The Downside Review*, 1944, blz. 84-94.

21) GASPARRI, *De Sacra Ordinatione*, Parisiis, 1893, t. II, n. 798.

22) *Summa sacramentorum Ecclesiae*, Venetiis, 1589, blz. 157. Vergel.: PAZZOLO, *De Papa et Symbolo*, t. I, 4, 1, C. 1.

23) VASQUEZ getuigt dat hij de oudste handschriften heeft bestudeerd en daarin de diakenwijding heeft gevonden. *Commentarium ac disputationum in III^m partem St. Thomae*, Antverpiae, 1621, disp. 243, C. 4, blz. 702.

24) TALBOT, a.a. blz. 87.

toont aan dat het oorspronkelijke Romeinse handschrift van de bulle (waarvan de tekst bekend is uit diverse publicaties en waarin sprake is van diakenwijding) in 1713 nog in het archief van Citeaux aanwezig was. Men heeft hieromtrent zekerheid door de periodieke onderzoeken naar de echtheid van de privileges door de koninklijke functionarissen. Vijf van zulke onderzoeken kunnen nog van de echtheid van het privilege getuigen.

Voor de echtheid van de bulle kunnen wij nog de volgende feiten aanhalen:

De tekst van de bulle werd opgenomen in de *Collecta quorundam privilegiorum Ordinis Cisterciensis* [25]), die door JEAN DE CIREY (de beneficiarius) werden gepubliceerd in 1491 (dus twee jaar na het verschijnen van de bulle), toen Paus INNOCENTIUS VIII nog in leven was. Dezelfde tekst werd nogmaals uitgegeven in 1630 door HENRIQUEZ [26]), in 1713 door MESCHET [27]) en in 1729 door KÖNDIG [28]).

De Cisterciënserabten hebben ook van het begin af aan van het privilege gebruik gemaakt. Dit wordt bevestigd door *Gallia Christiana*: Hier vindt men verhaald, dat de abt van Citeaux op de quatertemperdagen na Pinksteren van het jaar 1672 aan zijn monniken het subdiaconaat en het diaconaat toediende, krachtens de bulle van INNOCENTIUS VIII van 1489 [29]).

Bij MORINUS [30]) lezen wij, dat de abt van Citeaux (generaalabt) zijn monniken te Rome tot subdiaken en diaken wijdde „sciente et consciente Alexandro VII" en in het jaar 1663 deed hij hetzelfde te Gent. Deze laatste wijding had plaats op 22 September in de abdij Baudeloo. Een afschrift van de wijdingsbrief is hiervan nog bewaard gebleven in het Rijksarchief te Gent [31]). Deze brief is dus een vaststaand bewijs, dat de abt van Citeaux

---

25) Uitgegeven bij Pierre Mettlingen in Dyon. Van deze Collecta Cisterciensis heeft ED. D'ALENÇON, archivaris der Capucijnenorde, in 1900 nog een exemplaar gevonden in de bibliotheek *Vittorio-Emanuele* te Rome. PIE DE LANGOGNE gebruikt een copie van dit exemplaar voor de weergave van de bulle „Exposcit". BOUDINHON bestudeert de bulle uit de *Collecta* van de Bibliothèque Nationale te Parijs. Hij erkent dat de externe critiek en de stijl van het document getuigen van echtheid, ofschoon hij nog plaats laat voor twijfel.

26) *Regula, Constitutionum et Privilegia Ord. Cist.* . . . . . , Antverpiae, 1630, blz. 190.

27) *Privilèges de l'Ordre de Citeaux*, Paris, 1713, blz. 135.

28) *Elenchus privilegiorum*, Coloniae, 1729, blz. 391-395.

29) „Joannes XII Petit pater Cabilonensis, asceta Cisterciensis, et juris canonici doctor, die 20 Junii 1670 suffragis 69 in abbatem electus, sabbato quatuor tempora post Pentecosten anno 1672 sacros *subdiaconatus* et *diaconatus* ordines in suo cenobio contulit iique monachi, qui hisce ordinibus initiati sunt, ad presbyteratum postea admissi sunt ab archiepiscopo Vesontion. vi bullae Innocentii VIII, datae anno 1489": *Gallia Christiana*, 1728, t. IV, col. 983.

30) *Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*, Antverpiae, 1695, blz. 48.

31) „Nos, Frater Claudius Vaussin, Abbas Cistercii totiusque Cisterciensis Ordinis Caput etc. Superior generalis. Notum facimus universis, quod nos die data praesentium, sacros Ordines juxta privilegium nobis a felicis recordationis Innocentio Papa octavo concessum, et missam pontificaliter celebrantes in majori altari ecclesiae monasterii nostri de Baudeloo, dilectum nobis in Christo Fratrem Franciscum Dhooghe, subdiaconum dicti Baudelonensis monasterii religiosum expresse professum, praevio examine idoneum repertum, ad sacrum *diaconatus* ordinem rite et canonice in Domino promovimus. In cujus rei fidem praesentes a nobis et a secretario nostro subscriptas, sigilli nostri appositione muniri

ná het Concilie van Trente zijn privilege nog gebruikte. Het gebruik van het privilege wordt nog bevestigd door CARAMEL LOBKOWICZ [32]), VAN ROY [33]), YSAMBERTUS [34]), HENRIQUEZ [35]).

Als verder bewijs kan nog dienen het *Rituale Cisterciense*, dat in het 17e en 18e hoofdstuk van het VIIIe boek, *De ritibus propriis abbatum*, de volledige ritus weergeeft die de abt bij de subdiaken- en diakenwijding moet volgen [36]). Het is niet aan te nemen, dat deze ritus werd opgenomen, zonder dat er ooit gebruik van werd gemaakt.

En tenslotte zouden wij kunnen vragen, hoe het mogelijk zou zijn, dat men twee eeuwen lang van een „onecht" privilege gebruik zou kunnen maken. zonder dat er een officieel protest tegen gericht wordt.

Sommige auteurs [37]) beweren, dat het privilege door het Concilie van Trente zou zijn ingetrokken. Het decreet van sess. 23, *de reformatione* cap. X is algemeen, en daar valt niet onder, hetgeen de Paus door een particulier privilege heeft gegeven. Hetzelfde geldt voor canon VII *de sacramento ordinis*. Verder moet men voor ogen houden, dat de Cisterciënsers het speciale voorrecht hadden, dat geen enkel algemeen of bijzonder decreet voor hen gold, zonder dat „expressis verbis" de naam van de orde genoemd werd, „clausulae quaelibet aliae non sufficiunt" [38]). De abten zijn ook na het Concilie van Trente, zoals we gezien hebben, hun privilege blijven gebruiken. Ook J. DE LA SOUCHÈRE, abt van Citeaux, die toch bij de behandeling van deze kwestie (sessio XXIII) op het Concilie tegenwoordig was, maakte er na het Concilie nog gebruik van [39]).

Uit het voorgaande blijkt voldoende, dat de authenticiteit van de bulle „Exposcit" niet meer bestreden kan worden. Wij hebben hier dus een eerste feit, waarmee de theologie in haar sacramentenleer rekening moet houden.

Een ander belangrijk feit vindt men in de bulle „Sacrae religionis" van

---

jussimus. Datum Gandavi, die sabbati quatuor temporum post Exaltationem Sanctae Crucis, vigesima secunda mensis Septembris, anno Domini millesimo sexcentesimo sexagesimo tertio.

Claudius, Abbas Cisterciensis generalis.

Franciscus Destrechy, Prior Gandiensis, secretarius". *Gent Rijksarchief, Fonds abdij Baudeloo* n. 664.

[32]) *Theologia Regularis*, Venetiis, 1651, blz. 738.

[33]) *Theologia Moralis*, Antverpiae, 1702, t. V, blz. 337.

[34]) *Disputationes in III St. Thomae*, Lutetiae, 1643, blz. 460: „Quoque privilegio dicti abbates non tantum ante Tridentinum Concilium usi sunt sed etiam et hoc ipso tempore adhuc utuntur, videntibus nec repugnatibus, imo consentientibus et probantibus episcopis in quorum diocesi praedictae abbatiae sunt constitutae; nam dictos religiosos a suis praedictis abbatibus in subdiaconos et diaconos ordinatos, et ad se pro suscipiendo ordine presbyteratus missos .... sine ulla difficultate vel scrupulo conscientiae ordinant sacerdotes".

[35]) *Menelogium Cisterciense*, in annot. ad. Kal. Jan.

[36]) Paris, 1689; en in de volgende uitgaven, Paris, 1721; Lirinae, 1892 en 1899.

[37]) VASQUEZ, a.w. blz. 702; F. SANTI, *Praelectiones iuris Canonici*, III ed., I, tit. XI, n. 25, blz. 127. SUAREZ, *De Religione*, t. IV, lib. 2, cap. 29, no. 17, 24 en 25.

[38]) *Collectanea O.C.R.* VIII, 1946, blz. 9.

[39]) TALBOT, a.a. blz. 86 en CONGAR, a.a. blz. 112.

[40]) De bulle bevindt zich op het Vaticaans archief (Reg. Lat. 81, fol. 264) en wordt

Bonifacius IX, 1 Februari 1400 [40]). Door deze bulle verleende de Paus aan de abt van het Augustijnerklooster: „St. Osytha" bij Londen, en aan diens opvolgers de macht om de geprofesten van zijn klooster de kleine wijdingen, het subdiaconaat, het diaconaat en het priesterschap toe te dienen. Hier volgt het voornaamste deel van de bulle: „Hinc est quod nos ipsorum abbatis et conventus in hac parte supplicationibus inclinati ut idem abbas et successores sui in perpetuum abbates eiusdem monasterii pro tunc existentes omnibus et singulis canonicis praesentibus et futuris professis eiusdem monasterii omnes minores, nec non subdiaconatus, diaconatus et presbyteratus ordines statutis a temporibus conferre libere et licite valeant et quod canonici sic per dictos abbates promoti in sic susceptis ordinibus libere et licite ministrare possint".

Dit privilege werd 3 jaar later (op 6 Februari 1403) door de bulle „Apostolicae Sedis" van dezelfde Paus weer ingetrokken, omdat de bisschop van Londen, Robert Braybook, zich aangetast voelde in zijn patronaatsrechten en zijn jurisdictie. Deze revocatie is een bewijs voor de authenticiteit van het privilege [41]). Wij geven hier de hoofdpunten van de bulle weer:

> „Cum autem sicut exhibita nobis pro parte venerabilis fratris nostri Roberti Episcopi Londoniensis continebit monasterium praefatum in quo idem Episcopus jus obtinet patronatus per quosdam ipsius tempore fundatum extiterit ac littere et indulta huiusmodi in gravem ipsius Episcopi et jurisdictionis suae ordinariae ac ecclesiae Londoniensis lesionem vergere dignoscitur pro parte eiusdem Episcopi nobis fuit humiliter supplicatum ut sue et eiusdem ecclesiae idemnitati consulere in premissis de benignitate apostolica dignaremur. Nos super hiis prout ex injuncti nobis ministerii pastoralis officio tenemur providere volentes huiusmodi auctoritate apostolica ex certa scientia tenore praesentium revocamus, cassamus et irritamus ac nullius esse volumus roboris vel momenti. Districtius inhibentes abbati et conventui ac successoribus predictis ne pretextu dictarum litterarum contra revocationem nostram hujusmodi aliquid attemptare aut iisdem litteris uti quoquomodo presumant et decernentes ex nunc irritum et inane quidquid contrarium a quoquam quavis auctoritate scienter et ignoranter contigerit attemptari predictis litteris et Constitutionibus apostolicis ....
>
> Si quis autem .... etc. Datum Romae apud Sanctum Petrum VIII id. Februarii anno quarto decimo ...." [42]).

De authenticiteit van de twee bullen is niet in twijfel te trekken [43]). Hun

---

door Egberton Beck in *English Historical Review* XXVI (1911) blz. 125. gepubliceerd. Vooral F. Fofi, generaal abt van de kanunniken van Lateranen, heeft er bekendheid aan gegeven door zijn publicatie: *Un singulare privilegio riguardante il ministro dell'ordine*, in *La Scuola Cattolica LII* (1924), blz. 177-188. Zie verder Gillmann, a.w. blz. 137; Hocedez, *Une découverte théologique*, in *Nouvelle Revue Théologique*, LI (1924), blz. 332-340; Puig de la Bellacasa, *La bulla Sacrae religionis de Bonifacio IX*, in *Estudios Ecclesiasticos*, 1925, blz. 3-19; 113-137; E. Hugon, *Etudes récentes sur le sacrement de l'ordre*, in *Revue Thomiste*, XXIX, nouvelle serie VII (1924), blz. 481-493; Gerlaud, *Le ministre extraordinaire du sacrement de l'ordre*, in *Revue Thomiste*, 1933, blz. 874-885; J. Brinktrine, *Ist der Priester ausserordentlicher Spender der Priesterweihe*, in *Theologie und Glaube* XXV (1933), blz. 455-464.

41) Hocedez, a.a. blz. 334.

42) Baisi, a.w. blz. 9; Hocedez, a.a. blz. 334-335.

43) Men bezit nog bewijzen van de promulgatie van de bulle in Engeland, *Calendar of Papal letters*, t. V, blz. 334, 335; Hocedez, a.a. blz. 335.

„zin" is evenmin twijfelachtig, ook al houden enkele theologen [44]), dat het privilege als een privilege van „exemptie" moet beschouwd worden, waardoor de abt van het klooster niet de macht krijgt om zelf zijn onderdanen te wijden, doch hen naar keuze te *laten wijden* door de ordinarius loci of een andere bisschop. De woorden van de bulle betekenen echter een echte wijdingsmacht, zoals HOCEDEZ [45]) zo duidelijk heeft belicht. De uitdrukking „*conferre libere et licite*" werd altijd gebruikt om de wijdingsmacht (de macht om wijdingen toe te dienen) te verlenen. We hebben hiervoor voorbeelden in overvloed: o.a. de bulle van INNOCENTIUS IV aan de abt van Citeaux, een privilege van GREGORIUS IX (1286): „*conferendi fratribus suis ordines minores*" [46]), de bulle van SIXTUS IV (1483): „*quatuor ordines minores novitiis et aliis religiosis professis dicti monasterii conferre licite et libere valeatis*" [47]).

De bulle werd niet herroepen wegens de „ongehoordheid" van het privilege maar alleen wegens de protesten van de bisschop van Londen. Want noch de Paus noch de Engelse bisschop hebben getwijfeld aan de geldigheid van het verleende privilege, anders was dat zeker in de tweede bulle vermeld geworden. Er is ook geen sprake van ongeldig verklaring van de door de abt van St. Osytha gedane wijdingen.

Aldus is dit privilege weer een krachtig argument ten gunste van de thesis, dat de Paus ieder priester kan delegeren om het sacrament van de wijding toe te dienen, zelfs van het priesterschap.

De nieuwste ontdekking van dit genre is de bulle „Gerentes ad vos" van MARTINUS V van 16 November 1427. In deze bulle, die door K. A. FINK werd ontdekt [48]), wordt aan de abt van het Cisterciënserklooster Altzelle [49]) in het bisdom Meissen (Saksen) naast vele andere gunsten, de volmacht gegeven voor vijf jaren om aan zijn onderdanen de „*ordines sacri*" toe te dienen. Wij laten hier de bulle om zijn belangrijkheid in zijn geheel volgen:

---

44) PUIG DE LA BELLACASA, a.a. blz. 16; E. HUGON, a.a. blz. 491; P. HUGON, in *Divus Thomas* (Placentia), 1925, blz. 401.

45) HOCEDEZ, a.a. blz. 335.

46) *Bullarium Lateranense*, Romae, 1727, blz. 77.

47) HOCEDEZ, a.a. blz. 335, nota 2. Zie verder *Decret. Greg. IX*, lib. I, tit. XIV, cap. XI.

48) K. A. FINK, *Zur Spendung der höheren Weihen durch den Priester*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, LXIII (Kanonische Abteilung, XXXII), 1943, blz. 506-508. De oorspronkelijke bulle is bewaard gebleven en bevindt eich in het Sächsisches Staatsarchiv (no. 6043) te Dresden en in de registers van Lateranen, 271 fol. 203, Vaticaanse Archieven. Op de ontdekking van FINK is door meerdere tijdschriften de aandacht der canonisten en theologen gevestigd o.a. door: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain, t. XXXIX (1943), *Bibliographie* no 2629; *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. XXI (1944-1945), *Elenchus bibl.* blz. 235; *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, 1946, no 241; Y. CONGAR, a.a. blz. 114-115; A. GOMEZ, *Extracto de la Bulla „Gerentes ad vos" de Martin V (16 November 1427), al abad Cisterciense de Altzelle*, in *Cistercium*, II (1950), blz. 56-57; C. BOCK, a.a. blz. 1-7.

49) E. BEYER, *Das Cistercienser Stift und Kloster Alt-Zelle in dem Bisthum Meissen*, Dresden, 1885; *Annales Vetero-Celenses*, in M. G. H., *Scriptores*, t. XVI, 1859, blz. 41-47; E. HOFFMANN, *Altzelle*, in *Dict. Hist. et Géogr. eccl.*, t. II, 1914, col 846-847.

Martinus episcopus servus servorum Dei, dilectis filiis abbati et conventui monasterii Celle sante Marie, Cisterciensis ordinis, Misnensis dioecesis, ad Romanam ecclesiam nullo medio pertinentis, salutem et apostolicam benedictionem. Gerentes ad vos et monasterium vestrum paterne dilectionis affectum ad commoda vestra libenter intendimus ac petitionibus vestris illis praesertim quibus dispendiis vestris occurritur, facilem impertimur assensum. Hinc est quod nos volentes vos et monasterium ipsum prerogativa gratie prosequi et honoris tibi fili abbas, quotiens hoc hinc ad quinquennium oportunum fuerit, singulas ecclesias ad tuam et tuorum conventus collationem, provisionem, presentationem seu quamvis aliam dispositionem communiter et divisim pertinentes ac membra dicti monasterii in dioecesi Misnensi consistentia eorumque cimiteria sanguine vel semine polluta reconciliandi necnon singulis monachis ejusdem monasterii ac personis tibi abbati subjectis *omnes etiam sacros ordines conferendi* diocoesani loci licentia super hoc minime requisita, constitionibus et ordinationibus apostolicis ceterisque contrariis nequaquam obstantibus, auctoritate apostolica tenore praesentium licentiam concedimus et etiam facultatem. Nulli ergo etc. Rome apud sanctos apostolos XVI kal. decembris pontificatus nostri anno decimo [50]).

Volgens de tekst van de bulle heeft de abt van Altzelle herhaalde aanvragen aan de H. Stoel gericht : *ad commoda vestra libenter intendimus ac petitionibus vestris illis praesertim, quibus dispendiis vestris occurritur, facilem impertimur assensum.* Wij kunnen echter niet aannemen, dat de abt rechtstreeks de volmacht om wijdingen toe te dienen gevraagd heeft. Doch wanneer wij de verhoudingen tussen de abt van Altzelle, VINCENT [51]) en de bisschop van Meissen, ROBERT VAN PLANITZ nader beschouwen, dan wordt het begrijpelijk waarom deze gunst gegeven werd. De betrekkingen tussen de bisschop en de abt waren niet goed. De bisschop verhinderde de monniken het vrije gebruik van de privileges van de orde. Hij legde hun alle soort moeilijkheden in de weg, b.v. hij eiste van hen ter gelegenheid van de wijdingen een grotere vergoeding dan wettelijk was toegestaan en hij deed dit als compensatie van de tienden en andere lasten, waarvan de Cisterciënsers, door een pauselijk privilege [52]), waren vrijgesteld. Deze situatie, die herhaaldelijk aan Rome was voorgelegd, geeft een verklaring van de pauselijke concessie.

De woorden *„omnes etiam sacros ordines conferendi"* moeten volgens de terminologie van die tijd verstaan worden : het toedienen van alle wijdingen ook de heilige wijdingen, d.i. het subdiaconaat, het diaconaat en het priesterschap. De abt mocht van dit privilege gebruik maken zonder verlof van de bisschop, *dioecesani loci licentia super hoc minime requisita.* Deze woorden kunnen als een tweede gunst beschouwd worden, omdat het uitoefenen van zulk een wijdingsmacht steeds verlof van de Ordinarius Loci veronderstelde [53]).

---

[50]) Tekst bij FINK, a.a. blz. 507-508, overgenomen door BOCK, a.a. blz. 2 en CONGAR, a.a. blz. 114-115.

[51]) Vergel. BOCK, a.a. blz. 4 en BEYER, a.w. blz. 98 ; A. FRANZ, *Die Messe im Deutschen Mittelalter,* blz. 51 ; DIETRICH, *Studium und Studierende der Cistersienserordens in Leipzig,* in *Cisterc. Chronik,* t. XXVI (1914) blz. 290.

[52]) Vergel. J. B. MAHN, *L'Ordre cistercien et son gouvernement des Origines au milieu du XIIIe siecle,* 1098-1265, Hoofdstuk III, *les Cisterciens et la dime, blz. 102-118,* en BOCK, a.a. blz. 6, nota 27.

[53]) BOCK, a.a. blz. 6-7.

Dit is aldus het derde geval (dat bekend is), dat aan een abt (gewoon priester) de macht werd verleend om de heilige wijdingen toe te dienen.

Uit de bovenaangehaalde feiten kunnen we dus besluiten, dat de priester *buitengewoon bedienaar* kan zijn van de *„ordines etiam sacri"*. Het niet aanvaarden van deze gevolgtrekking is hetzelfde als zeggen, dat drie pausen in de leer over de minister extraordinarius sacramenti ordinis gedwaald hebben, want hun handelingen steunen op een theorie.

Schmalzgrueber zei reeds in betrekking tot de concessie van Innocentius VIII aan de abt van Citeaux: „Quod si autem pontifex aliquando delegavit eam potestatem, ergo potuit delegare, alias gravissime erraret, quod dici non potest" [54]).

De voornaamste vraag, die zich nu stelt is: welke verhouding bestaat er tussen het priesterschap en het episcopaat? Kunnen zij beschouwd worden als één eenheid, d.i. één „priesterschap" bestaande uit twee vormen of graden: het episcopaat, waarin de priesterlijke macht in zijn volledige extensie aanwezig is en het gewone priesterschap, waarin de priesterlijke macht teruggebracht is tot het essentiële? Dat in de bisschopsconsecratie de sacramentele wijding (van het priesterschap) aanwezig is, is duidelijk en wordt verklaard door het feit, dat vroeger (o.a. in de 7e - 9e eeuw) diakens dikwijls direct tot bisschop (paus) werden geconsacreerd, zonder eerst de priesterwijding te ontvangen. De consecratie-ceremonie vertoonde geen enkele variant of er een priester of diaken tot bisschop werd gewijd. In dit laatste geval ontving de wijdeling de priesterlijke macht (het celebreren van de H. Mis) en tegelijk de bisschoppelijke macht [55]). Maar als een priester tot bisschop wordt gewijd, dan is het eveneens duidelijk, dat deze geen priesterwijding meer te ontvangen heeft; die heeft hij reeds. Door de bisschops-consecratie wordt in dit geval alleen de door het priesterschap verleende macht uitgebreid tot nieuwe, met het priesterschap niet verbonden, gevolgen. Deze uitbreiding of ontwikkeling van de priesterlijke macht valt niet onder het sacrament van de „orde" (wijding), maar is volgens St. Thomas [56]) de hierarchische orde, waar het Concilie van Trente de volgende definitie over uitsprak: in de katholieke kerk is een hierarchische orde, die uit bisschoppen, priesters en ministers (diakens) gevormd wordt [57]).

De hierarchische orde veronderstelt dus de sacramentele orde, doch wordt bepaald door wat St. Thomas noemt het *„Officium"*, het herderlijk ambt, de pastorale taak. Het „Officium" wordt gekarakteriseerd door het bezit (in een zekere graad) van canonieke macht in de kerk. Het is in de hoogste graad aanwezig in de bisschoppen, aan wie de priesters en de diakens ondergeschikt zijn; in een mindere graad in de priesters en in de laagste graad in de diakens. Het wordt verkregen door de z.g. „missio" d.i. een

---

[54]) *Ius ecclesiasticum universum*, Neapoli 1738, Vol. I, pars altera, blz. 26.

[55]) M. Andrieu, *La carrière ecclésiastique des Papes et les Documents liturgiques du moyen-Age*, in *Revue des Sciences religieuses*, 1947, blz. 101.

[56]) *Suppl.* IIIae partis, art. IV.

[57]) Sessio XXIII, c. 6.

„zending", een benoeming of aanstelling tot een pastoraal ambt. Iedere aanstelling of benoeming gaat met zekere formaliteiten of plechtigheden gepaard. De bisschopsconsecratie moet ook in deze zin verstaan worden: als een plechtigheid, als een ceremonie, waardoor de „wijdeling" geconsacreerd wordt tot het hoogste herderlijk ambt in de Kerk. We kunnen haar vergelijken (afgezien natuurlijk van de aard en de omvang van de macht, die ze tot gevolg heeft) met de plechtigheden, die plaats hebben bij de installatie van een pastoor, waardoor een priester de pastorale taak over een parochie ontvangt, of met de abtswijding, waardoor een monnik de leiding krijgt over een klooster.

De canonieke macht, die de priester door zijn herderlijk ambt ontvangt, is aangepast aan de noodwendigheden van de „zending". De bisschop, die de hoogste graad vertegenwoordigt in de hierarchische orde, heeft andere bevoegdheden nodig dan een pastoor of abt. Hij heeft de zorg over de clerus van zijn gebied. De vorming, opleiding en de wijding van de priesters zijn aan hem toevertrouwd. Het is dus vanzelfsprekend, dat in zijn ambt de macht om wijdingen toe te dienen moet opgesloten liggen en dat er nog andere handelingen (toediening van het vormsel, zegening H. Oliën) aan hem zijn voorbehouden, is ook verklaarbaar. De andere „zielzorgers" zoals dekens, pastoors, kapelaans, assistenten enz. (de tweede catagorie van de hierarchische orde), die slechts deelhebben aan de bisschoppelijke macht, hebben de macht om wijdingen toe te dienen niet nodig. Hun macht komt overeen met hun „zending"; zo zijn aan de pastoor bepaalde rechten áldus voorbehouden, zodat andere geestelijken deze slechts met zijn toestemming kunnen uitoefenen, b.v. het assisteren bij huwelijken, het plechtig toedienen van het doopsel enz.

De eigenlijke herderlijke macht ligt dus niet in de sacramentele orde opgesloten, doch hangt af van de „zending". Priesters, die „niet gezonden zijn", die geen herderlijk ambt bezitten, hebben geen pastorale macht, doch zij worden beschouwd van rechtswege „gezonden" te zijn bij iemand, die in stervensgevaar verkeert. Zij ontvangen dan ook de nodige herderlijke macht: jurisdictie om biecht te horen, enz. In dezelfde omstandigheden worden de „pastoorsrechten" uitgebreid met de macht om het vormsel toe te dienen, hetgeen toch altijd als een specifiek bisschoppelijk recht beschouwd werd.

Uit het voorafgaande volgt, dat de herderlijke macht van de priester bepaald wordt door de „zending" en dat dus het gewone priesterschap en het bisschoppelijke priesterschap in de grond als een eenheid beschouwd moeten worden; een eenheid, die hier en daar een verschillende extensie krijgt ten opzichte van zekere handelingen, die niet het eigen object vormen van de essentiële priesterlijke macht: het celebreren van de H. Mis, maar waarvan de aard en omvang afhankelijk zijn gesteld van het herderlijk ambt [58]).

Wij kunnen nu de vraag stellen, wat de betekenis is van de bovenaangehaalde privileges, die door de H. Stoel aan sommige abten zijn verleend. Spelen deze concessies eenzelfde rol voor particuliere handelingen als de

---

[58]) Vergel. Pie de Langogne, a.a.; Boudinhon, a.a. blz. 388; Fofi, a.a. blz. 180.

bisschopsconsecratie voor het geheel van handelingen, die aan de bisschop eigen zijn?

BAISI [59]) is van mening, dat de Paus, die een onbegrensde jurisdictie heeft, in de aangehaalde feiten niets anders doet dan zijn eigen jurisdictie overdragen. De priester, aldus BAISI, heeft in zich reeds voldoende wijdingsmacht om de H. Wijdingen toe te dienen, maar hij heeft *buitengewone jurisdictie* (potestas jurisdictionis delegata) van de H. Stoel nodig, om ze geldig uit te oefenen; dezelfde jurisdictie die de bisschop als *gewone jurisdictie* (potestas jurisdictionis ordinaria) verbonden aan zijn ambt, ontvangt door de consecratie. De Paus kan ook de bisschop zijn jurisdictiemacht ontnemen, zoals hij ook gedaan heeft door zekere wijdingen, toegediend door Anglicanen, ongeldig te verklaren. Doch BAISI vergeet, dat de bulle „Apostolicae Curae" van LEO XIII de Anglicaanse wijdingen alleen nietig verklaarde wegens gebrek aan intentie en vorm. Als een jurisdictiemacht was vereist voor de geldigheid van de wijding dan was heel het historisch onderzoek ten opzichte van de Anglicaanse wijdingen overbodig geweest [60]).

BAISI noemt de bisschoppelijke macht dus een jurisdictiemacht. Als zijn mening waar is, dan moet het toch een zeer bijzondere jurisdictie zijn, want de gewone jurisdictie kan de bezitter aan een ander geheel of gedeeltelijk overdragen (delegeren) en ze kan hem ook ontnomen worden, terwijl dat niet het geval is met de bisschoppelijke macht. De bisschoppelijke macht is veel uitgebreider. Ze houdt immers ook *authentisch leergezag* (potestas magisterii) in.

De canonieke macht van de bisschop wordt door de Kerk beschouwd *ad instar potestatis ordinis,* d.w.z. dat de *geldige* uitoefening van die macht niet afhankelijk gesteld wordt van een menselijke wil; wel echter de *geoorloofde* uitoefening ervan. Zij is zo nauw met het episcopaat verbonden, dat ze door iedere bisschop, ook door een schismatieke of ketterse bisschop altijd *geldig* gebruikt wordt, als tenminste de vereiste vorm en intentie aanwezig is. Dit alles kan niet gezegd worden van de jurisdictiemacht.

Het begrip jurisdictie is dus te bekrompen om het op de bisschoppelijke macht toe te passen. CONGAR [61]) zoekt de oplossing aan de kant van de „*Liturgische Macht*". Uit zijn verklaring blijkt, dat zijn zienswijze veel overeenkomt met de mening, die wij boven hebben uiteengezet. Veel theologen, aldus CONGAR, handelen over de *Liturgische Macht,* zonder deze naam te gebruiken. Zij spreken over de macht om te vormen, om de H. Oliën te zegenen, om de wijdingen toe te dienen als de eigen handelingen van de bisschop. Zij maken een onderscheid tussen de macht van de priester en de jurisdictiemacht zonder zich druk te maken om de een of de ander. Zeer expliciet spreken hierover ALBERTUS DE GROTE, ALVARO PELAYO, AURIOL,

---

59) BAISI, a.w.

60) A. JANSSEN, Recensie op het werk van BAISI, in *Ephemerides Theol. Lov.*, 1938, blz. 145.

61) CONGAR, a.a. blz. 116-117.

CONTARINI[62]) en anderen. St. THOMAS[63]) schijnt hetzelfde te bedoelen als hij spreekt over *dignitas* en *ordo hierarchicus*. CONGAR steunt bij zijn definitie van de *Liturgische macht* op het onderscheid van deze theologen. De *Liturgische macht* is dan die macht, waarin zowel de *priesterlijke macht* door het sacrament van de H. Wijding als de *canonieke macht* door een hoger pastoraal ambt vertegenwoordigd is.

Wij menen met CONGAR, dat met dit onderscheid voor ogen, het niet onmogelijk blijkt, dat de Paus, bij uitzondering en voor particuliere handelingen, aanvult wat normaal gegeven wordt door de consecratie (installatie) tot het hoogste pastorale ambt.

De pausen verleenden deze ,,aanvulling'' aan abten. En juist dit feit is een sterk argument voor onze mening. Wanneer wij de geschiedenis van het monnikenwezen nagaan dan zien we, dat de pastorale macht van de kloosteroverste (abt) over zijn monniken steeds uitgebreid en aangepast wordt aan de noodwendigheden van tijd en omstandigheden. In de opvatting van zijn eerste organisatoren (ANTONIUS † 356; PACHOMIUS † 348; BASILIUS † 379) was het monniekenleven een leven van eenzaamheid, alleen op eigen volmaaktheid gericht. De monniken waren meestal leken. Zij kregen geestelijke hulp van de priesters van de plaats, waar ze verbleven. Voor grotere gemeenschappen wijdde de bisschop een of meerdere van de monniken tot priester, naargelang de eisen van de kloosterlijke zielzorg[64]). Langzamerhand werden, daar de Paus en de bisschoppen om priester-monniken vroegen voor de missionering of de zielzorg in de bisdommen, steeds meer monniken tot priester gewijd. In de 11e en 12e eeuw, bij de opkomst van de reguliere kanunniken, bestond het grootste deel der monnikenkloosters uit priesters. Het werd regel dat de abt uit de priester-monniken werd gekozen en, daar de kloosters meer en meer onafhankelijk werden (door het privilege van exemptie) van de bisschoppelijke macht, werd de canonieke macht van de abt aanzienlijk uitgebreid. De zielzorg in de kloosters werd door hem geregeld. Hij zelf gaf de biechtjurisdictie aan de monniken, evenals de litterae dimissoriae voor de wijdingen. Vele abten (o.a. de Praemonstratenser- en Cisterciënser-abten) werden zelfs geheel onafhankelijk van de plaatselijke ordinarius, wat de wijdingen betreft. Zelf konden zij de kleine wijdingen toedienen, en de ordines sacri laten toedienen door een bisschop naar keuze.

Aldus werd hun macht aangepast aan hun pastorale taak; (hier viel ook onder opleiding en vorming (wijding) van priesters). De concessies verleend aan de abten van Citeaux en de abt van St. Osytha is slechts één

---

[62]) Zie BAISI, a.w. bibliographische nota's op blz. 42-47-49-138; met teksten van deze theologen.

[63]) *Suppl.* IIIae partis, art. IV.

[64]) E. FEYAERTS, *De evolutie van het predikambt der religieusen*, in *Studia Cathol.* XXV (1950) blz. 178; U. BERLIÈRE, *L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut moyen-âge*, in *Revue Bénédictine*, 39 (1927) blz. 227-228; A. SCHEUERMANN, *Die Exemption nach geltendem kirchlichem Recht mit einem Überblick über die geschichtliche Entwicklung.*

stap verder. De omstandigheden hebben er toe geleid, dat de Paus hiertoe overging. De gunst werd verleend aan de abten van Citeaux: *„ne dicti Ordinis monachi pro suscipendis subdiaconatus et diaconatus Ordinibus extra Claustrum hinc inde discurrere cogantur"*; voor een streng beschouwende Orde een billijke reden. De abt van Altzelle verkreeg het privilege om verdere moeilijkheden met de bisschop te vermijden en wij mogen aannemen, dat de abt van St. Osytha het om dezelfde reden ontving, hetgeen op te maken is uit de woorden van de bulle: *„Hinc est quod nos ipsorum abbatis et conventus in hac parte supplicationibus inclinati ut idem abbas et successores ....".* De suppliek van de abt kan nergens anders op berusten als op moeilijkheden met de plaatselijke ordinarius: de bisschop van Londen.

Samenvattend kunnen wij zeggen, dat de priester minister extra-ordinarius kan zijn van de H. Wijdingen en dat er in het priesterschap van de bisschop en de gewone priester geen verschil bestaat. De bisschopsconsecratie is derhalve niets anders dan een consecratie tot de hoogste pastorale taak in de Kerk.

Nieuwkuyk PASCALIS VERMEER

SOMMAIRE

Un simple prêtre peut-il être „ministre extraordinaire" des saints ordres? La réponse à cette question dépend de la conception théologique pu'on se fait de la nature de l'épiscopat: celui-ci est-il une ordination (ordo + sacramentum) entièrement distincte et indépendante de la prêtrise ou ne serait-il qu'une extension du pouvoir presbytéral?

On peut citer trois décisions papales en faveur de cette dernière opinion: En premier lieu le privilège par lequel Boniface IX accorde à l'abbé du monastère augustin de S. Osytha à Londres le pouvoir d'ordonner des prêtres (Bulle „Sacrae Religionis" du 1 février 1400).

En deuxième lieu le même privilège accordé par Martin V à l'abbé du monastère cistercien de Altzelle (Bulle „Gerentes vos" 1427).

Enfin le privilège par lequel Innocent VIII accorde à cinq abbés cisterciens le droit de conférer à leurs sujets le sous-diaconat et le diaconat (Bulle „Exposcit" du 9 avril 1489).

Du fait de ces concessions papales on conclut légitimement que le prêtre peut être ministre extraordinaire des saints ordres. Le nier reviendrait à affirmer que trois papes se sont trompés en matière sacramentaire.

On considérera donc le presbytérat et l'épiscopat comme deux degrés distincts d'un seul sacerdoce: dans le premier le pouvoir sacerdotal se trouve comme réduit à l'essentiel, dans le second il est présent dans toute son amplitude.

L'extension du simple pouvoir sacerdotal obtenue par la consécration épiscopale ne tombe pas sous le sacrement de l'Ordre mais elle est de nature

hiérarchique. Elle suppose l'ordre sacramentel mais est déterminée par la charge pastorale dans l'Eglise (officium).

La consécration épiscopale n'est donc pas un ordre mais une solennité, une cérémonie par laquelle l'ordinand est investi de la plus haute charge pastorale : le gouvernement d'un diocèse ; de la même façon un curé reçoit-il de par son installation la charge pastorale d'une paroisse.

Le pouvoir canonique qu'un prêtre reçoit par son installation est adapté aux obligations de sa charge. Un curé peut assister au mariage, administrer le baptême solennel du fait de son investiture canonique ; de même un évêque peut-il ordonner des prêtres parce qu'il lui incombe le soin d'un clergé, bénir les saintes huiles, administrer la confirmation . . . .

Les concessions papales citées plus haut jouent donc pour certains actes particuliers le même rôle que la consécration épiscopale pour la totalité du pouvoir épiscopal. Le prêtre possède déjà assez de pouvoir sacerdotal pour conférer les saints ordres et la *nomination* (la consécration) à la plus haute charge pastorale ou une concession particulière du Pape lui donne le pouvoir canonique nécessaire pour l'exercer *validement*.

Le pouvoir canonique de l'évêque n'est pas un pouvoir de juridiction car alors il pourrait être délégué. Il est considéré dans l'évêque „ad instar potestatis ordinis" c.-à.-d. que son exercice valide n'est pas dépendant d'une volonté humaine.

SYMBOOLOORZAKELIJKHEID ALS EIGEN CAUSALITEIT VAN HET SACRAMENT*)

We gaan uit van het dogmatisch gegeven, dat het sacrament „gratiam continet, quam significat, eamque ex opere operato confert non ponentibus obicem" (cf. Dz. 849 & 851). Die eigen oorzakelijkheid van het sacrament met zijn nauw verband tussen tekenfunctie en werkdadigheid, beschouwen we als een zeer speciaal geval van wat we meer algemeen „symbooloorzakelijkheid" zouden noemen, een oorzakelijkheid die niet strict eigen is aan het sacrament, maar zich in heel de menselijke activiteit, speciaal in de religieuze act, steeds weer voordoet.

We moeten dan ook beginnen met dit begrip van „symbooloorzakelijkheid" nader te omschrijven; we zullen het vervolgens toepassen op de causaliteit van het sacrament als godmenselijke symboolact. Tenslotte zullen we de aldus geschetste opvatting van de sacramentele oorzakelijkheid zeer kort met de voornaamste bestaande verklaringen confronteren.

I. Symbool en symbooloorzakelijkheid

De gebruikelijke definitie van het teken in de handboeken luidt: signum est res sensibilis, menti evocans aliquid a se diversum. Letterlijk opgevat nu is deze definitie misleidend. Immers, een ding *is* nooit teken van iets anders dan van zichzelf. Slechts als moment van een geestesact kan het „teken" *worden,* d.i. over zichzelf naar een ander object heenleiden. Minder onnauwkeurig is daarom reeds de definitie van ORIGENES: „signum dicitur, cum per hoc quod videatur aliud aliquid indicatur", waar het teken als objectieve kenvorm, dus als moment van een kenact bepaald wordt.

Nu kan men echter het teken van een dubbel standpunt uit beschouwen:

---

*) Een studie over de mysterieleer van Odo CASEL, voor enkele jaren in de *Bijdragen-Bibliotheek* verschenen, was voor Prof. MONDEN aanleiding geweest om zich te bezinnen over de eigen verhouding tussen teken en werkdadigheid in het sacrament. Om in de mysterieleer het juiste van het onjuiste te schiften, moest hij de sacramentele oorzakelijkheid van uit een ander perspectief belichten, dan in de bestaande verklaringen gebruikelijk was. Hij kwam daarbij tot een inzicht in de verhouding tussen teken en werking in het sacrament, die hem tegelijk eenvoudiger en metaphysisch zuiverder voorkwam dan die van de bestaande systemen.

Uit de besprekingen van zijn boek, evenzeer als uit recente discussies en publicaties, bleek dit probleem een der kernpunten uit te maken van de huidige discussie rondom de sacramententheologie. De redactie heeft dan ook gemeend dat het niet zonder nut zou zijn, hier een nota af te drukken, welke als inleiding op een in 1949 te Leuven gehouden symposion geschreven werd, en waarin Prof. MONDEN uitvoeriger en genuanceerder dan uiteraard in zijn boek het geval kon zijn, zijn mening over deze kwestie uiteenzet.

REDACTIE

of in de act waarin het *ingezien* wordt, d.i. waarin de betekenis ervan gevat wordt; of in de act waarin het als teken *gesteld* wordt. „Betekenen" kan dan ook een dubbele zin hebben: een *abstracte*, waarin „betekenen" enkel het logisch verband aanduidt, de oppositie en tegelijk het op elkaar betrokken zijn van een zintuigelijk beeld en een geestelijke realiteit; en een *concrete*, waarin „betekenen" de activiteit aanduidt, die de geestelijke idee langs en in een zintuigelijk beeld uitdrukt en realiseert. De kenact, waarmee iemand de betekenis van een teken inziet, heeft tot uitsluitend object de abstracte, logische band tussen teken en betekende. Dit logisch verband kan echter enkel uit een concrete, actief betekenende act geabstraheerd worden. En die concrete tekenact, waarin het teken als teken gesteld wordt, heeft tot object de éne en toch onderscheidene realiteit van teken én betekende samen.

Nu is het wel duidelijk, dat een metaphysiek van het teken zich niet tot het abstract-logisch moment ervan mag beperken, maar het in zijn concrete totaliteit moet zien, als moment van een teken-act. In dit concrete teken is weliswaar altijd een ken-aspect aanwezig, maar de totale functie van het teken is daarmee niet uitgeput; evenzeer als openbaring en kenbaar-making van het geestelijke is het vermiddeling en weg tot het zich realiseren van de geest. En al kunnen deze beide aspecten van elkaar gescheiden worden op het plan van onze sensitivo-rationele begrippelijkheid, metaphysisch vormen zij de ondeelbare eenheid van het totale, concrete teken.

Metaphysisch verantwoord lijkt ons dan ook volgende formule: omne signum concrete sumptum est semper efficax illius quod formaliter significat; et quidem ideo efficax quia signum.

Een eenvoudig voorbeeld moge dit alles enigszins verduidelijken: ik ontmoet een vriend en druk hem de hand. Mijn vriend ziet in dit gebaar een „teken" van vriendschap; hij vat het abstracte en logisch verband dat er ligt tussen dit uiterlijk gebaar en de geestelijke realiteit die vriendschap heet. In de daad echter die ik stel wordt de geestelijke realiteit waarvan de handdruk het teken is, ook werkelijk in en door dit teken gerealiseerd. Die handdruk „is" werkelijk mededelen van geestelijke vriendschap. En die geestelijke realiteit heb ik bereikt, niet door een afzonderlijke act, niet door een psychisch dubbele act, waarin enerzijds het teken zou gesteld worden als kenbaarmaking en anderzijds de geestelijke realiteit bereikt, maar door één enkele act, waarbij in en door het teken een dit teken transcenderende geestelijke zin beleefd wordt. Trouwens, van het ogenblik af waarop mijn vriend het abstracte, logische verband van teken en betekende ingezien heeft, wordt ook hij reëel deelachtig aan de geestelijke realiteit die ik hem langs dit teken wil meedelen.

Symbolisch nu is een teken, wanneer de betekende realiteit zuiver geestelijk is en dus geen eigen beeld heeft, zodat ze niet adequaat ver-beeld, maar slechts door een vrij betekenend beeld geduid kan worden. Zulk een vrij betekenend beeld heten we dan: symbool. Die betekenis als logisch verband tussen beeld en idee moet natuurlijk ingezien worden door degene tot wie het symbool zich richt evenzeer als door degene die het symbool stelt. In de

symboolact zelf zal dit symbolisch teken vermiddelend staan tot een nochtans rechtstreeks bereiken van de geestelijke realiteit die het beduidt. De vermiddeling van het beeld in het bezit van de idee door het symbool is dan ook tevens beperking van dat bezit; de idee immers is in het beeld altijd enigszins van zichzelf vervreemd, en slechts over en in die vervreemding wordt ze door ons bereikt.

Nu spreekt het vanzelf dat elke religieuze activiteit, elke poging van de mens om God te benaderen en te vatten, noodzakelijk symbolisch zal moeten zijn. God immers, de zuiverste aller geesten, kan door onze menselijke geest niet in zichzelf geschouwd, maar alleen onder beeldvorm benaderd worden, en geen enkel beeld kan adequaat God veraanschouwelijken. Slechts door een vrij betekenend beeld, door een symbool, kan onze geest, in een onverdeelde overgave van geheel zichzelf, God bereiken. Ook hier weer is het beeld teken, maar dat in één onverdeelde act, samen met de betekende werkelijkheid gevat wordt. Bepalend kunnen we zeggen, dat de religieuze activiteit hierin bestaat: door vermiddeling van het symbool God rechtstreeks te kennen en te beminnen.

In de sociale gebondenheid van de religieuze gemeenschap zal bovendien de betekenis van de aangewende symbolen door heel de gemeenschap moeten ingezien worden; m.a.w. het symbool zal ten behoeve van de gemeenschap „ingesteld" worden. Door die instelling verwerft het een zekere extrinsieke objectiviteit; door hun instelling zijn deze voorwerpen reeds „in actu primo" symbolen. Maar eerst in de persoonlijke religieuze daad, of in de door allen beaamde daad van de priester worden ze werkelijk (in actu secundo) symbool, d.i. vermiddelend teken van de bereikte godheid.

II. Theologie van het sacramenteel symbool

Willen wij nu het aldus geschetste begrip der symboolactiviteit op de sacramenten toepassen, dan staan we voor deze moeilijkheid: het sacrament is symbool van genademeedeling, m.a.w. een werkelijkheid die alleen door God kan geschonken worden, wordt ons medegedeeld in de essentieel menselijke vorm van een symboolact. De moeilijkheid wordt slechts volledig opgelost door de godmenselijkheid van het vleesgeworden Woord, dat als God ons de genade schenken kan, en als mens de weg der zintuigelijkheid bij die mededeling binnen zijn bereik had. Zo dwingt een symboolopvatting van de sacramentele oorzakelijkheid ons reeds onmiddellijk, het sacrament te zien in het perspectief van de Menswording als principe en sluitsteen van een sacramentele wereld, van een goddelijk zich schenken langs menselijke zintuigelijkheid. En ze dwingt ons ook het te beschouwen in het verband met de Kerk als Christus' mystiek Lichaam, als zijn verlenging in tijd en ruimte. Het sacrament zal ons dan ook verschijnen, niet rechtstreeks als act van God, maar als symboolact van Christus, als verlossend teken door Hem aan de mens voltrokken.

Het kan dan ook niet anders of dit verlossende teken moet in verband staan met de éne verlossingsact Christi, waardoor heel de mensheid met God

verzoend werd. Ook deze verlossingsact van het Kruis was een menselijk religieuze act, een symboolact dus. Door de hypostatische vereniging echter als mysterie van verlossing, was de individuele menselijke natuur van Christus ontologisch en wezenlijk representatief voor de hele mensheid, zodat de symbolische offeract waarin Christus zijn godmenselijke leven als zoenoffer aan de Vader aanbood, de hele mensheid werkelijk verloste en met God verzoende. Door en in die symboolact zijner Verlossing werd Christus aldus het blijvende, bestendige teken, het onvergankelijke symbool van het zich aan de mensheid voltrekkende heilswerk van God.

Wat zich dus in het sacrament voltrekt, kan niet een nieuwe verlossingsact van Christus zijn, die los zou staan van de éne verlossingsact van het Kruis. Wat het Concilie van Trente over de Mis voorhoudt, nl. „per eam non derogatur sacrificio crucis", dat moet evenzeer herhaald worden van de heiligende kracht van de sacramenten. Wat het sacrament bewerkt kan dus alleen het actueel betrekken zijn van een bepaald mens in de realiteit van de éne verlossingsact Christi. Het sacrament zal dus zijn: de symboolact Christi waardoor zijn éne, blijvende verlossingsact zich aan een bepaald mens voltrekt.

Onmiddellijk stelt zich dan echter de vraag : het kruisoffer als menselijke symboolact is een verleden daad; hoe kan een verleden daad zich als actuele symboolact aan iemand voltrekken. Minder technisch uitgedrukt : hoe kan iets wat voorbij is nù teken doen aan iemand ?

Het antwoord op die vraag moet o.i. luiden : de verlossingsact Christi is niet een gewone historische daad. Een gewone menselijke daad kan, omdat zij tijdgebonden is, buiten haar historische voltrekking geen actueel effect meer bereiken. De verlossingsdaad Christi echter is niet geheel aan het historische gebonden. Zeker, in haar uiterlijke voltrekking was zij dit. Maar wij mogen niet vergeten dat deze bloedige voltrekking van zijn lijden en dood voor Christus slechts openbaring was van een innerlijke overgave aan den Vader, een weer thuis brengen, in zijn persoonlijk zich heenschenken van de hele gevallen mensheid bij God ; en dat deze innerlijke overgave de eigenlijke offeract van Christus uitmaakte. Juist die innerlijke act nu, als gevolg van de hypostatische vereniging, transcendeerde in Hem de geschiedenis.

Door de hypostatische vereniging immers was Christus, naar zijn heilige mensheid, niet „viator" maar „comprehensor". De immutabiliteit, die wij aan de zaligen in hun godsschouwing toekennen, moeten wij dus a fortiori van Christus' mensheid affirmeren, omdat de innigheid van vereniging met de godheid zoveel groter is in de hypostatische orde, dan in de orde van de eenvoudige genade. Er was derhalve in Christus' bestaan en in zijn daden een moment, waardoor die daden aan de geschiedenis ontheven werden, waardoor ze, als menselijke daden, in de bestendigheid en onveranderlijkheid van het eeuwige deelden. Volgens dit moment kon er in het leven van Christus geen sprake zijn van groei en ontwikkeling, evenmin als van verleden en toekomst. In het diepste van zijn mensheid, in de kern van haar onmiddellijke gegrepenheid door het Woord, ademde Christus' ziel in de verrukking va

het eeuwige heden, van het onveranderlijke nu. Die participatie aan de onveranderlijkheid van het Woord, (welke trouwens zijn representatief-zijn voor de hele mensheid mede fundeerde), gaf aan het historisch verloop van Christus' leven, dood en verrijzenis de innerlijke eenheid, waardoor deze gebeurtenissen nog slechts het verloop in de tijd aftekenden van de innerlijke éne daad der Menswording als Verlossing, die dit tijdelijk verloop transcendeerde en er de ondergrond van perenniteit, van meer dan menselijke duur aan gaf. Zeker, deze innerlijk tijdeloze daad behield steeds een transcendentale relatie tot haar historische, symbolische verwerkelijking in het bloedige sterven op het Kruis. Maar dit neemt niet weg dat de werkelijkheid van die innerlijke offeract het historisch gebeuren transcendeerde. Juist deze transcendentie lijkt ons de blijvende praesentialiteit van Christus' verlossingsdaad in het sacramenteel symbool te funderen. De boven door ons gegeven definitie van het sacrament kunnen we in het licht van deze beschouwing hernemen en duidelijker inzien : het sacrament is de symboolact Christi waardoor zijn éne, blijvende verlossingsact zich aan een bepaald mens voltrekt. Laten we trachten deze symboolact nauwkeurig te omschrijven.

Zoals in elke symboolact zal er ook in het sacrament een beeld zijn, dat uitdrukking is en teken van een meegedeelde geestelijke realiteit. Het zal hier een uiterlijke ritus zijn, die het betrokken-zijn in de verlossingsdaad van Christus onder een bepaald aspect beduidt. Die betekenis van de uiterlijke ritus moet, zoals in elk symbool, kunnen ingezien worden. Daarom wordt het teken door Christus „ingesteld", d.w.z. door Hem aan het gelovend inzicht van zijn Kerk toevertrouwd. Niet aan elk gelovige afzonderlijk, maar aan de Kerk als zijn bruid, als zijn mystiek Lichaam. Zij ziet en belijdt het verband dat er ligt tussen de betekenende ritus en de betekende genade. Zo wordt meteen duidelijk, waarom de persoonlijke intentie van de bedienaar die het teken stelt slechts in zoverre vereist wordt, als ze nodig is opdat hij het teken als teken zou stellen ; hij moet er namelijk mee bedoelen, wat de Kerk er in ziet en er mee bedoelt : „intentio faciendi quod facit ecclesia". En eveneens wordt het duidelijk hoe het inzicht van de Kerk voldoende is opdat bij een kind, dat geen kracht tot eigen inzicht heeft, de sacramentele werking zich toch zou voltrekken, en hoe bij een volwassene enkel vereist wordt, dat hij het inzicht van de Kerk beaamt, door zijn wil om werkelijk het sacramenteel teken als teken, d.i. zoals de Kerk het verstaat, aan zich te laten voltrekken.

Zoals in elke symboolactiviteit zal nu dit uiterlijke teken slechts symbool worden als moment van een act, waarin het vermiddelend staat tot het nochtans rechtstreeks bereiken van het betekende, in dit geval van de betrokkenheid binnen Christus' verlossingsact. Nu blijkt het maar al te duidelijk, dat het stellen van het teken door de bedienaar van het sacrament, op zichzelf niet bij machte is om dat teken tot een genadegevend symbool te maken, daar de menselijke geest tot zulk een symboolact radikaal onbekwaam is. Instelling van de sacramenten door Christus kan dus niet enkel betekenen, zoals bij de instelling van gewone menselijke symbolen, dat Christus eenvoudig een of andere ritus geschikt verklaart om door zijn Kerk als symbool van haar godsdienstig streven te worden gemaakt. Zeker, ook

in die zin is het sacramenteel teken, zoals we boven zagen, door Christus „ingesteld". Maar een instelling die zich daartoe zou beperken, zou geen zin hebben, daar de mens geen macht bezit tot genadeschenkende symboolactiviteit. „Instelling" moet dus hier wel een veel diepere betekenis hebben. Het betekent, dat Christus zelf, door zijn goddelijke macht, zoals zijn mensheid die langs zijn offer participeert, deze riten tot symbolen maakt van opname in zijn verlossingsdaad, d.w.z. dat, door vermiddeling van dit uiterlijke teken, zijn eigen verlossingsdaad als geestelijke realiteit zich aan de mens voltrekt en hem met zich gelijkvormig maakt. Instelling van het sacrament betekent dus dat in de sacramentele ritus, door de priester gesteld, in werkelijkheid Christus' verlossingsdaad aanwezig is als zich aan een mens voltrekkend.

In deze aanwezigheid van Christus' verlossingsdaad in het sacramenteel teken ligt het beslissend onderscheid tussen de christelijke sacramenten en de zogenaamd sacramentele riten van het Oude Verbond. Terwijl in de oude wet de tekens slechts symbool konden worden van een menselijke act van geloof en vertrouwen, zijn zij in de Nieuwe Wet, in de meest strikte zin van het woord, symbolen van Christus' verlossingsact die zich door hen realiseert. Naast het „signum fidei" van het Oude Verbond staat het christelijk sacrament als het „signum passionis Christi".

Ook met de heidense mysteriën ligt hier het beslissend onderscheid. Wat in de heidense mysterieriten geen gave Gods kon zijn, maar louter menselijke inspanning, d.w.z. illusie van menselijke onmacht of goddeloze hybris van magische bezweringen, wordt in de Persoon van de Godmens tot de schone en onvermoede harmonie van goddelijke gave in menselijk gebaar, even ver van de heiligschennende ontwijding der magie als van het zinloze spel der ijdele zinnebeelden.

Stellen wij nu verder de vraag naar het „hoe" van deze aanwezigheid van Christus' verlossingsdaad in het sacrament, dan moet ons vooral de dubbele beperking treffen die deze aanwezigheid ondergaat, doordat zij: 1° een symbolische aanwezigheid is, en 2° een aanwezigheid als aan een bepaald subject voltrokken daad.

Elke religieuze act wordt, zoals we reeds zagen, door het symbolische ervan beperkt. Het symbool omschrijft door zijn beeld-zijn het aspect waaronder de idee geraakt wordt, en beperkt ze aldus. Zo ook in het sacrament. De symboolactiviteit van de aanwezige verlossingsdaad Christi wordt begrensd en omschreven door de betekenis van het teken. Het onderscheid tussen de verschillende sacramentele riten ver-beeldt het reële onderscheid tussen de verscheidene aspecten waaronder wij aan de verlossingsdaad van Christus deelachtig worden. In het sacrament valt des te meer nadruk op het beperkende van dit uiterlijk teken, daar de ritus als zintuigelijk gebaar niet door Christus zelf, maar door een menselijk bedienaar voltrokken wordt; het teken heeft dus niet de universele betekenis die elk zintuigelijk gebaar van Christus en vooral zijn heilsgebaar op het kruis bezat, maar betekent een werkelijke historische beperking van dit verlossingsgebaar tot een bepaald ogenblik en een bepaalde plaats.

Bij het sacrament in strikte zin (waarbij dan de Eucharistie in haar offer-aspect buiten beschouwing blijft) is bovendien nog een andere beperking voorhanden. Kenmerkend immers bij het sacramenteel teken is, dat het slechts in zijn voltrekking aan een ontvangend subject formeel symbool wordt. Niet het water b.v. of de doopformule zijn op zichzelf sacramenteel symbool, maar alleen de aan een lichaam voltrokken indompeling of wassing met de door de priester daarover uitgesproken woorden. De ritus is dus niet teken van een ding, maar van een *gebeuren*. Het teken is gebaar, is handeling, en de gesymboliseerde werkelijkheid is dus niet alleen een daad, maar een werking, d.i. een aan een subject zich voltrekkende daad. Het ontvangend subject treedt derhalve als integrerend en essentieel element binnen de bepaling zelf van het sacramenteel symbool en veroorzaakt daardoor in de gesymboliseerde werkelijkheid een nieuwe begrenzing : het sacrament is niet verlossing zonder meer, maar verlossing van dit bepaald subject, verlossing en heiliging van déze mens.

Volledig kunnen wij derhalve het sacrament als volgt bepalen : het is een teken van ons opgenomen worden, naar een bepaald aspect, in de éne verlossingsdaad van Christus ; teken dat, uit kracht van zijn instelling door Christus en in zijn toediening door de Kerk als mystisch voortgezette Christus, *symbool* wordt van deze verlossingsdaad, zoals zij zich in haar blijvende praesentialiteit actueel aan een bepaald subject voltrekt en het in zich opneemt.

Toch is, met deze symboolactiviteit van Christus, de betekenis van het sacrament niet ten volle uitgeput. De verlossingsact Christi immers, waarin wij door het sacramenteel symbool betrokken worden, is op zijn beurt een symboolact, waardoor in Christus de mensheid opengesteld wordt voor Gods verlossende en verheffende genade. Door het feit zelf dat wij sacramenteel betrokken worden binnen deze symboolact van Christus, delen wij ook — tenzij wij ze uitdrukkelijk weigeren — in de geestelijke realiteit der genade waarvan deze act de symbolische inbezitname is.

De symboolstructuur van de sacramentele act is derhalve een dubbele : het uiterlijke teken is symbool van Christus' daad in ons, en deze daad is op haar beurt symbool van Gods genadeschenking. Deze dubbele symboliek blijft niettemin vervat in de psychische onverdeeldheid van de éne sacramentele symboolactiviteit. Wel wordt daardoor duidelijk hoe deze structuur gedeeltelijk vernietigd of tegengesproken kan worden, zonder dat daarom het geheel in elkaar stort ; hoe namelijk bij het weigeren van de sacramentele genade door de gehechtheid aan de zonde, de betrokkenheid op Christus' verlossende daad niet noodzakelijk geweigerd wordt en derhalve kan blijven bestaan. Het onderscheid tussen het sacramentum validum et fructuosum wordt door deze dubbele structuur van het sacramenteel symbool afdoende verklaard. En ook het scholastische onderscheid van het „sacramentum tantum" (de uiterlijke ritus als teken), het „sacramentum et res" (de innerlijke betrokkenheid op Christus, als bovennatuurlijk effect reeds en toch weer als over zich heen naar de genade wijzend teken) en het „res tantum"

(de sacramentele genade) krijgt in het licht van deze beschouwingen zijn volle betekenis en draagwijdte .

III. Vergelijking met andere systemen

Er blijft ons nog over, de door ons voorgestane verklaring van de sacramentele oorzakelijkheid te vergelijken met de bestaande systemen, en kort de raakpunten en afwijkingen te noteren.

Het systeem der morele causaliteit blijft hierbij buiten beschouwing. Alleen zouden we er op willen wijzen hoe door onze stelling geconfirmeerd wordt, dat het voornaamste argument tegen deze opvatting te vinden is in de breuk tussen de opvatting van het sacrament als morele oorzaak enerzijds, en anderzijds de opvatting van het Corpus mysticum als physische eenheid en van de hypostatische vereniging als principe van de sacramentele orde. De eenheid van het verlossingsplan en bijgevolg de „analogia fidei" wordt er niet in geëerbiedigd. Trouwens, ook op het sacramentele plan zelf wordt de eenheid verbroken, daar de onloochenbaar physische realiteit van het „sacramentum et res" in de Eucharistie niet analoog in de andere sacramenten wordt teruggevonden, zodat de Eucharistie niet langer als volmaakt sacrament sluitsteen is en bekroning van de sacramentele ordening, maar er geheel boven en dus geheel buiten staat.

Met het systeem van de „intentionele causaliteit" van BILLOT heeft onze uitleg dit gemeen, dat de causaliteit van het sacrament uitsluitend gezocht wordt „in genere signi". BILLOT echter herleidt de intentionaliteit van het teken tot het inzicht in een abstract logisch verband tussen teken en betekende. M.a.w. hij herleidt de causaliteit van het teken tot het kenmoment ervan. Wij hebben integendeel aan dit kenmoment zijn plaats toegewezen in het concrete geheel van de symboolact, en vermijden aldus het terugvallen in een morele causaliteit en alle andere antinomieën waartoe de stelling van BILLOT leiden moet.

Nog meer verwantschap vertoont onze stelling met de thomistische sacramententheologie. Voor THOMAS is het sacrament énerzijds teken en anderzijds physisch instrumentele oorzaak van genade. Het verband tussen tekenfunctie en instrumentaliteit legt hij hierin, dat de natuurlijke oorzakelijkheid van het teken in de sacramentele activiteit boven zichzelf verheven wordt en instrumenteel van de orde der kenbaarheid (de intentionele orde in de zin van BILLOT) in de orde der realiteit wordt omgezet. In zijn *De Veritate* drukt hij dit verband als volgt uit : „dicendum, quod sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur ; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant" (XXVI a. 4 ad 13).

We moeten hierbij opmerken dat het teken ook hier in zijn zuiver logische functie, niet in zijn totaliteit als metaphysisch moment beschouwd wordt ; en dat anderzijds het begrip van de instrumentele oorzakelijkheid, dat eigenlijk een physisch begrip is, ook niet tot volkomen metaphysische denkbaarheid wordt uitgezuiverd. Metaphysisch immers kan de instrumentaliteit niets anders beduiden dan het „intentioneel" of „voorbijgaand" gepartici-

peerd zijn van een act; en wanneer deze participatie het bezit is van een geestelijke realiteit door een zintuigelijk gegeven, dan kan ze ook niet anders zijn dan wat wij een „symbooloorzakelijkheid" genoemd hebben. Maar dan wordt ook de scheiding tussen het logische van het teken en de efficiëntie van het instrument, die slechts op het plan van het physische denken zin heeft, in deze zuiver metaphysische beschouwing opgeheven.

Hetzelfde geldt voor het dispuut over datgene wat onmiddellijk door het sacrament bewerkt wordt; immers ook het begrip van „causa dispositiva" is in hoofdzaak een physisch begrip. Metaphysisch uitgezuiverd brengt het ons terug op de dubbele structuur-eenheid van de sacramentele symboolact.

Ook van CASEL's mysterieleer neemt onze stelling alle bruikbare elementen over, daarbij rekening houdend met de voornamelijk door SÖHNGEN voorgestelde correcties. Op alle essentiële punten nochtans wijkt onze zienswijze van die van CASEL sterk af: 1. Datgene wat tegenwoordig gesteld wordt, is, volgens C., de historische verlossingsact in zijn physische realiteit, zij het ook in niet-historische zijnswijze. Deze contradictio in terminis vermijden wij door aan te tonen, hoe slechts het innerlijke perenniteitsmoment, het „verlossingsgehalte" als het ware, van deze act aanwezig gesteld wordt.

2. Volgens C. wordt die act aanwezig gesteld als een ding onder de sluier van het symbool: „Auf der ‚Statik' der sakramentalen Gegenwart des Heilswerkes baut die ‚Dynamik' der sakramentalen Gnade auf" (*JL* XV blz. 252). Wij zien integendeel deze act aanwezig als een zich voltrekkende daad die eerst het teken tot symbool maakt.

3. Daarom ook is voor C. deze aanwezigheid een substantiële en volkomene; zo zelfs dat hij geen principe van differentiatie meer kan vinden tussen de sacramenten onderling en tussen sacrament en sacramentale. Terwijl wij er op wezen hoe deze aanwezigheid de dubbele beperking ondergaat van het aspect waaronder zij door het teken geraakt wordt en van het subject waaraan zij zich voltrekt.

Tot besluit mogen wij wellicht de *kerygmatische* waarde van onze stelling met één enkel woord belichten. Zou b.v. de polemiek met de protestanten er niet veel bij te winnen hebben, als wij duidelijker beklemtoonden hoe het sacramenteel teken slechts kracht heeft door zijn assumptie in de éne, actueel handelende verlossingsact van Christus! De zo frequente misvatting omtrent het vermeend magische karakter van de sacramentele instrumentaliteit zou aldus op meer afdoende wijze voorkomen worden. En zou de religieuze zin van het gelovige volk niet inniger aangesproken worden door een formule als deze: het sacrament is niets anders dan de bestendig verlossende Christus, die u teken doet (zoals gij teken doet aan andere mensen), dat hij u met zich opneemt in zijn thuisbrengen van de mensen bij zijn Vader. Het lang niet denkbeeldige gevaar van een materialiseren der sacramentele riten tot een „paganisme à superstitions chrétiennes" zou er wellicht beter door vermeden worden, en de hele sacramentenleer zou onmiddellijker ingeschakeld staan in het centrale mysterie van de verlossende God, de Deus salutaris, waartoe elke theologie toch steeds terugvoeren moet.

L. MONDEN

Leuven

THEOLOGISCHE VERNIEUWING IN DE GENADE- EN SACRAMENTENTHEOLOGIE

1. Daniel ITURRIOZ S.J., *La Definicion del Concilio de Trento sobre la Causalidad de los Sacramentos, (Estudios Onienses,* Serie III., vol. III), Madrid, Edidiones FAX, 1951, 15.5 x 24.5, 379 blz.

2. Mgr. A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* I. Teil : *Die Gnadenlehre,* Regensburg, Fr. Pustet, 1952, 17.5 x 25, 302 blz., ing. DM 19.—, geb. DM 23.—. per intekening resp. DM 16.50 en 19.50.

3. Dr Henricus SCHILLEBEECKX O.P., *De Sacramentele Heilseconomie, Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de Traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek,* Antwerpen, 't Groeit, 1952, 16 x 25, XL + 689 blz., ing. 350 B. frs, geb. 390 B. frs.

4. Henry STROHL, *La Pensée de la Réforme, (Manuels et Précis de Théologie,* vol. XXXII), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1951, 16 x 24, 264 blz., ing. 7.50 Zw. frs.

5. Hans Emil WEBER, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus,* II. Teil : *Der Geist der Orthodoxie, (Beiträge z. Förderung christl. Theol.* 2. Reihe, 51. Band), Gütersloh, C. Bertelsmann, 1951, 16.5 x 24, XXVIII + 215 blz., ing. DM 24.—, geb. DM 27.—.

6. *Kerygma und Mythos, Ein theologisches Gespräch, (Theologische Forschung,* 1) herausgegeben von Hans Werner BARTSCH, zweite unveränderte Ausg., Hamburg-Volksdorf, Herbert Reich-Evangelisches Verlag, 1951, 16 x 23.5, 219 blz., ing. DM 10.—.

7. Prof. Dr W. H. VAN DE POL, *Wegen tot Geloof,* Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1952, 13 x 19.5, 123 blz., ing. 60 B. frs, geb. 75 B. frs.

8. Bernhard WELTE, *Vom Wesen und Unwesen der Religion,* Frankfurt, J. Knecht, 1952, 12.5 x 21, 44 blz., geb. DM 2.50.

9. Michael SCHMAUS, *Katholische Dogmatik,* III. Band: *Christi Fortleben und Fortwirken in der Welt bis zu seiner Wiederkunft,* 2. Teil : *Die göttliche Gnade,* 3. und 4. umgearbeitete Aufl., München, Max Hueber, 1951, 17.5 x 25, VIII + 466 blz., ing. DM 20.80, geb. DM 23.80.

10. Karl RAHNER S.J., *Die vielen Messen und das eine Opfer, Eine Untersuchung über die rechte Norm der Messhäufigkeit,* Freiburg, Herder, 1951, 12.5 x 19.5, 118 blz., ing. DM 3.50.

11. Helmut THIELICKE, *Theologische Ethik,* I. Band : *Dogmatische, Philosophische und kontroverstheologische Grundlegung,* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1951, 16 x 24, XV + 740 blz., ing. DM 38.—, geb. DM 42.—.

Ons gehele Westerse denken is, als bij een continentale grondverzakking, in beweging geraakt. Het kan niet anders, of de theologie zal, voor zover zij een menselijke wetenschap blijft, daarvan de voordelige of nadelige gevolgen ondergaan. Zij moet evenwel vast verankerd blijven aan de rots van de Openbaring, de Schrift en de Traditie nl., zoals deze door de Kerk worden voorgelegd. Uit deze bewegelijkheid en deze stabiliteit tevens ontstaan spanningen, problemen en vragen, waarop het de voornaamste taak is van de Theologie zich te bezinnen en naar best vermogen te antwoorden.

Zo voor Genadeleer en Sacramententheologie. Wij willen in deze kroniek

enkele van de voornaamste en meest recente studies aanhalen en kort hun plaats en betekenis aangeven in de huidige theologische arbeid. We namen ook enkele fundamentele Protestantse werken op, omdat ook van deze zijde ernstig wordt gezocht, en tevens ons vragen worden gesteld, waarop wij moeten antwoorden, niet zonder nut trouwens.

A. De Positieve Theologie

Al is het belang van de exegetische studies in deze traktaten niet te versmaden, toch beperken wij onze keuze tot enkele waardevolle werken uit de Dogmageschiedenis.

1. Te Trente ging het voor alles over Genade en Sacramenten. Voortdurend blijven werken verschijnen over dit Concilie. Wij kiezen er een uit, dat ons toelaat te wijzen op de arbeid, die reeds is geschied, maar tevens op een nog zeer belangrijke taak, waarmede nog maar amper een aanvang is gemaakt. Het is de studie van Daniel ITURRIOZ S.J., *La Definicion del Concilio de Trento sobre la Causalidad de los Sacramentos.* Meer en meer gaat men het Concilie situeren in zijn tijd, en lezen van uit de problemen, die toen gesteld werden. Terecht ziet I. in het gebrek aan historisch inzicht, en dus ook aan juiste theologische methodiek, de reden, waarom de canones van Trente over de causaliteit van de Sacramenten op een soms zeer verschillende wijze in de handboeken worden voorgesteld.

De methode van I., hierin een leerling van Prof. Dr H. LENNERZ, is de enige juiste: een zo volledig mogelijk onderzoek van de theologische contekst van die tijd: Scholastiek, Protestanten, eerste reacties in de Kerk zelf, een accurate studie van de Akten zelf met een confirmatie uit de eerste tijd na na het Concilie. Door heel de studie heen laat hij zich leiden door dìt centrale principe van Trente, dat het Concilie slechts de stellingen der Protestanten wou veroordelen, en zich in geen geval wou uitspreken in kwesties, waarover katholieke theologen onder elkaar van mening verschilden. Tegenover zovelen, die nu nog tegen beter weten in, deze canones trachten aan te voeren als bewijs voor een bepaalde causaliteitstheorie in de Sacramenten, bewijst I. ten overvloede, dat Trente niet meer heeft willen bepalen dan „una vinculacion infalible de la gracia al sacramento".

Wij zullen verder zien, dat I. zeker meer had kunnen uitweiden over deze twee zo belangrijke punten: de juiste betekenis ten tijde van Trente van het „ex opere operato", en de rol van het geloof bij het ontvangen van de Sacramenten. Dit heeft niet alleen oecumenisch belang, maar ook theologisch. Een ander belangrijk punt, waar I. niet op is ingegaan is de dogmatische draagwijdte van deze canons. Hij raakt nochtans bij gelegenheid sommige aspecten aan van deze nogal ingewikkelde vraag. Hij kent de „hermeneutische" waarde van de inleidingen op de canones (blz. 279-280 en 288-290). Hij weet van de studie van H. LENNERZ over het eerste anatheem in Trente en de hypothese van R. FAVRE (noot 192 op blz. 294). Maar het antwoord, dat hij in deze voetnota geeft, bewijst, dat het bij hem nog niet is doorgedrongen, dat de woorden „haeresis", „dogma" en „fides" in de

XVIde eeuw een bredere betekenis hadden dan na het Vaticaanse Concilie. Hij geeft zich ook rekenschap van het feit, dat de Sessie over de Rechtvaardigingsleer veel meer positief dogmatisch werd geformuleerd dan de volgende Sessies (blz. 279 en 288), maar schenkt geen aandacht aan de discussie over een koersverandering in dezen gedurende het verloop van Sessie VII. Deze discussie was CAVALLERA nochtans niet ontgaan, al heeft hij o.i. dit punt nog niet volledig in het klare getrokken.

Uit wat hierboven gezegd werd, blijkt ten overvloede dat Trente allermeest de dwalingen van de Protestanten heeft willen treffen, dat dit zo fundamentele Concilie m.a.w. niet een volledige dogmatiek heeft willen uitbouwen. Dit contra-reformatorische aspect in de hervorming van de Kerk werd met de jaren meer beklemtoond, vooral in handboeken, die uiteraard op duidelijke en schematische formuleringen zijn gesteld. Zo kan men niet loochenen, dat vooral in de theologie van de Genade en de Sacramenten in de loop van de eeuwen een zekere verarming is doorgedrongen, een accentverschuiving, een eenzijdigheid ook. Daarom het grote belang om met het geheel van het R.K. dogma in hernieuwd contact te treden. Hierin worden wij ten zeerste geholpen door twee „epochemachende" — hier mag het wel gezegd — Duitse werken, waarvan wij slechts het eerste zullen bespreken.

2. Het is een verheugend feit dat de omvangrijke en zo gedocumenteerde *Dogmengeschichte der Frühscholastik* van Mgr. A. M. LANDGRAF wordt ingezet met een *Gnadenlehre*. De heel speciale betekenis van deze unieke studies van L. is deze: wij ontdekken hierin de dogmatisch rijke, maar technisch-theologisch nog zeer aarzelende, zoekende, zelfs onbeholpen leer over de genade vóór de grote syntheses van de XIIIde eeuw. Het belang en de waarde van het met noest geduld en doorzettingsvermogen voltrokken werk van L. wordt voor ons nog groter, waar het gaat over een wetenschappelijk onderzoek naar bronnen, waarvan de meeste, nog onuitgegeven, verspreid schuilen onder het stof van de vele bibliotheken van Europa. De uitgeverij Pustet heeft zich de moeite getroost deze talrijke artikels, nu tot een geheel verwerkt door L. zelf, op een verzorgde wijze uit te geven.

De gehele stof wordt verdeeld naar enkele grote thema's. Iedereen kent reeds het artikel van L. over het „justificatio"-begrip bij ANSELMUS. Als een eerste, soms nog onhandige poging tot theologische bezinning, zal dit begrip met de verwante structuren de hele Middeleeuwen blijven beheersen. Onder de invloed van AUGUSTINUS werden tevens in de Vroeg-Scholastiek belangrijke aspecten van de Genade van Bijstand uitgewerkt, waarbij nochtans psychologische en metaphysische beschouwingen op een soms hinderende wijze door elkaar lopen. Over de Heiligmakende Genade wisten zij minder te zeggen. Dit laat ons toe op een veel duidelijker wijze de hoofdthema's te volgen, die, gevonden bij PAULUS en AUGUSTINUS, door hen voortdurend herhaald worden in een nog niet geëxpliciteerd en gedifferencieerd theologisch denken. Deze zullen weldra de grote dogmatische hoekstenen vormen voor de Genadeleer bij de Hoog-Scholastiek. Bij deze thema's, waarvan het voornaamste was, de gratuiteit van de Genade, behoorden de steeds her-

haalde beklemtoningen van de Caritas en de H. Geest, waarvan de eigenaardige leer van LOMBARDUS op het speculatieve plan een typische theologische afwijking was. In een laatste hoofdstuk volgen dan de problemen van de voorbereiding op de Rechtvaardigingsgenade en de bekende vier momenten van elke Justificatio: „infusio gratiae, motus surgens ex gratia et ex libero arbitrio, contritio et peccatorum remissio", die onontbeerlijk zijn voor een juist begrip van de XIIde-eeuwse „conversio".

Deel V vormt een gezagvolle bijdrage tot het beruchte dispuut over het „Supernaturale". Wij volgen het tastend speculatieve inzicht, dat van af SCOTUS ERIUGENA sommige woorden gebruikt, die op een „*boven*natuurlijke" werkelijkheid zouden kunnen wijzen, maar waaraan de volle metaphysieke inhoud nog ontbreekt. In de probleemstellingen en de etymologische bespiegelingen rond het Paulinische woord „gratia" blijft hun denken nog gevangen in een te oppervlakkig opgevatte gratuiteit. Ook het onderscheid tussen de „virtutes naturales" en „virtutes gratuitae" blijft nog haperen bij deze zelfde gratuiteit. Het zuivere theologische begrip van het „bovennatuurlijke" ontstaat aan de vraag nopens de Caritas en de verdienstenleer, waarbij samen met de eigen finaliteit van ons handelen tevens zijn natuurnoodzakelijke ontoereikendheid met betrekking tot het goddelijke doel gaat oplichten. Dit is tevens een historisch-dogmatische aanwijzing voor het centrale theologische belang van de verdienstenleer in een orthodoxe Genadedogmatiek.

Op deze plaats zouden enkele bemerkingen passen over Dr Johann AUER's *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* (Herder, 1951, II. Teil: *Das Wirken der Gnade*). Het is een waardig vervolg op de nauwgezette analyses van L., al blijft het uiteraard anders georiënteerd. Wat ons immers vooral trof, zoals wij dit elders uitvoeriger aanduiden, was de wijdse panoramatische blik, de hoge dogmatische uitkijkpost van waaruit A. de twee brede stromen, de thomistische en de franciscaanse, hun volle recht laat wedervaren in de theologie van die tijd [1]).

3. Parallel met de ontwikkeling in de Genadetheologie, loopt tevens een steeds zich verrijkend inzicht in de Sacramententheologie. Ons wil het zelfs voorkomen, dat de aanwinsten van de positieve theologie op dit punt de theologie over de genade vooruitlopen en nopen tot verdieping. Wij kunnen ons reeds beter rekenschap geven van de betekenis van studies als die van O. CASEL, G. SÖHNGEN, K. ADAM en L. MONDEN, waar de positieve aanwinsten uit de Mysterietheologie en de speculatieve verdieping vanuit de philosophie van de symboolactiviteit hand in hand gaan. Dit alles vinden wij terug in een synthetische studie van E. P. H. SCHILLEBEECKX O.P. in het eerste deel van zijn *De Sacramentele Heilseconomie*. S. verlost ons van het ingemaakt, gesteriliseerd en vitaminenlose thomisme uit de handboeken — men vergeve ons het beeld — om ons de levende rijke St. THOMAS weer bij te brengen. Niet de St. THOMAS, die als een laatste Pinksterbelevenis in de

1) Zie ook de boekbespreking in dit nummer, blz. 315.

H. Kerk zou zijn, maar de dienaar van diezelfde Kerk, die zich zelf heeft gezien en gewild als de erfgenaam van de Patristiek, en een vader van een talrijk kroost, dat even hard zou denken en werken als hij.

In een al te grote bescheidenheid wil S. slechts een boek schrijven „voor studenten in de theologie", een leesbaar en in verstaanbare taal gesteld „De Sacramentis in genere". Gedurende het lezen komt onwillekeurig steeds de gelijkenis met St. THOMAS op, die in zijn *Summa Theologica* ook slechts een bevattelijk handboek voor zijn studenten opstelde! Wij willen de bescheidenheid van S. niet verder op de proef stellen, maar wijzen alleen op de zeer uitgebreide eruditie, de rustige beheersing van de hele stof, en vooral het kerngezonde van de wetenschappelijke theologische interpretatie van een omvangrijk, en soms zo delicaat onderwerp. De Sacramenten zijn eigenlijk de brandpunten, waartoe de totaliteit van de bovennatuurlijke geopenbaarde transcendentie (Triniteit, Christologie, Kerkleer, Genadetheologie) convergeert, en, waar deze met onze allerpersoonlijkste existentiële overgave aan God in levend contact komt, de raakpunten van dogma en leven.

In dit eerste deel, dat tegenover het meer speculatief opgevatte tweede deel, waar S. ons nog op vergasten zal, vooral positief uitgewerkt is, en een belangrijke plaats geeft aan een persoonlijke studie van St. THOMAS, komen twee fundamentele onderverdelingen voor: het Sacrament in zijn *objectieve* structuur en in zijn *subjectieve* beleving. Het eerste deel is het meest uitgebreide. Het behandelt de Sacramenten als objectieve heilsdaden van Christus voor ons in de ruimte van het cultuele gebed van de Kerk. In een eerste sectie hebben wij dan een zeer uitgebreide analyse van de sacramentele werkelijkheid in de Kerkelijke Traditie: de inhoud van de patristieke begrippen „mystèrion" en „sacramentum", de scholastieke definities van het Sacramentum, waarbij een heel speciale aandacht wordt geschonken aan de leer van St. THOMAS en van JOHANNES A SANCTO THOMA, en ten slotte de moderne vernieuwing van af SCHEEBEN tot en met O. CASEL en L. MONDEN. De voornaamste hoedanigheid is de rustige helderheid van het hele betoog. De tweede sectie van het eerste deel is totaal nieuw, verlossend en verrassend tegelijk. S. vangt aan met een nauwkeurig exposé van de hele evolutie in de sacramentele liturgie van de drie initiatiesacramenten: Doop, Vormsel en Eucharistie. Dit rijk bewijsmateriaal uit de meest authentieke traditie van de Kerk laat hem nu toe, aan de hand van een persoonlijk doorgevoerde studie van de werken van St. THOMAS, verscheidene klassieke begrippen, verarmd en als verdord in een nivellerende schoolse paedagogiek, die ook al te zeer gehinderd werd door een post-tridentijnse vrees voor de Protestanten, te vullen met een nieuwe inhoud, of juister gezegd met de oude onvervalste inhoud van de meest echte Patristiek en Scholastiek. Om zijn analyses over de „materia" en „forma"-leer van het sacramentele teken, over de implicaties van de „fides Ecclesiae" in het sacramentele gebed van de Kerk, over de juiste notie van „opus operatum" en „opus operantis" in hun wederzijdse betrokkenheid, en ten slotte over de „intentio" van bedienaar en subject, kunnen wij S. niet genoeg dankbaar zijn. Maar met deze laatste aanmerkingen staan wij reeds volop in het tweede deel, wat over de subjectieve

beleving gaat. Hierin horen wij eindelijk weer van de traditionele leer over de noodzakelijkheid van het geloof. Deze leer kon hij echter slechts opzetten, omdat een attente lezing van St. THOMAS hem had geleerd dat „opus operatum" en „opus operans" elkaar *niet uitsluiten* met betrekking tot de gegeven genade, maar dat dit tweede aspect geïmpliceerd is in het eerste, dat m.a.w. het „opus operans" het „immanentie-aspect" is van het „opus operatum" in de vrije menselijke persoonlijkheid, wiens geloof en liefde vrij, en toch weer *uit genade*, en wel binnen de ruimte van het Sacrament, op het heilsgebaar van Christus in de Kerk antwoorden. „Opus operatum" betekent immers „opus Sacramenti", d.i. dogmatisch „opus Christi". Zo wordt het „sacramentum verum" „simpliciter verum". Meteen komen wij tot deze verlossende conclusie, dat het rechtvaardigingsproces en de sacramentele orde twee aspecten zijn van een en dezelfde werkelijkheid, die o.i. al te veel gescheiden werden.

4. Wij willen dit deel echter eerst besluiten met twee Protestantse studies, die ons dezelfde vragen aanbrengen. Henry STROHL geeft ons met zijn *La Pensée de la Réforme* een merkwaardig inzicht in het ontstaan van de Reformatorische theologie. Elk hoofdstuk behandelt een fundamenteel reformatorisch thema. Wij zien elk punt uit deze leer ontstaan, groeien, zich ontwikkelen, een meer technische uitdrukking vinden, eventueel zich vertakken in soms tegenstelde, of althans anders beklemtoonde stellingen. Uitvoerig citeert S. hiervoor de werken van LUTHER, MELANCHTON, BUCER, OECOLAMPADIUS en CALVIJN in hun historisch verloop en in hun wederzijdse beïnvloeding.

Ons trof eens te meer, wat wij reeds geleerd hadden bij onze studies over Trente, hoe vooral het „formeel principe" van de Reformatie — „sola Scriptura" met de nadruk op de verwerping van het kerkelijk gezag — nefast is geweest voor de Christenheid. Hierin gaat de echte „haeresis" schuil. De leer echter van LUTHER over het geloof met zijn mystieke inslag, zijn voorkeur voor de inzichten van BERNARDUS en TAULER, zijn terug vinden van de Paulinische volheid van het „fides"-begrip was, in het begin althans, voor een groot deel ontstaan aan een o.i. echt Katholiek verzet. Ook zijn rechtvaardigingsleer, waarin volgens S. LUTHER, BUCER en ook de reeds meer systematische CALVIJN nooit volledig de echtheid van de inwendige „sanctificatie" hebben over het hoofd gezien, lijkt ons eveneens voor een deel echt Katholiek. De verschuiving is volgens S. gebeurd door MELANCHTON, die „imputatie" en „heiliging", en parallel hiermede „Wet" en „Evangelie" scherper is gaan onderscheiden, en vandaar ook gescheiden heeft. De verschuiving is voorzeker ook gebeurd door verstrakking van de frontlinies in de strijd tegen Rome, wat hij erkent, en, wat hem echter ontgaat, door het te grote accent op de psychologische ervaring, en ten slotte vooral, door het loslaten van het gezag, dat Christus ons gegeven had, de H. Kerk. Zo zijn deze voor een groot deel Katholieke ideeën als het ware wild geworden, wat wij ten overvloede zien — en dit laatste zullen ons veel Protestanten toegeven — gedurende de Aufklärung en het daarop volgende Liberalisme.

5. De verstarring van de beide theologische fronten Reformatie - Contra-Reformatie in een dogmatiserende systematiek komt tot zijn volle rijpheid in de Orthodoxie onmiddellijk na de grote Reformatoren. Hans Emil WEBER behandelt deze niet genoeg gekende periode in het Protestantisme in het 2de deel van zijn *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*. II. Teil: *Der Geist der Orthodoxie*. In de vorige twee afleveringen van het eerste deel, resp. in 1937 en 1940 verschenen, had hij de ontwikkeling bestudeerd *Von der Reformation zur Orthodoxie*. De dood van W. op 13 Juni 1950 liet hem niet toe deze uitgebreide navorsingen te besluiten. Na zijn dood heeft nu zijn vrouw de uitgave bezorgd van de vier hoofdstukken, die haar man reeds had afgewerkt. Het is een uiterst gedrongen studie, die door de omvang van W.s informatie, zijn geweldige belezenheid, en vooral door zijn genuanceerd afwegen van de thetische en antithetische momenten in de wederzijdse beinvloeding en afstoting der onderscheiden scholen, nog het best met die van LANDGRAF kan vergeleken worden. Wij staan hier in de bloeitijd van de reformatorische scholastiek, zowel op dogmatisch als op ethisch gebied. De dogmatische spil van deze geweldige systematiek is het ,,articulus stantis atque cadentis ecclesiae'', de reformatorische rechtvaardigingsleer. Het is er W. vooral om te doen, aan te tonen, hoe het ,,heilsgeschichtliche'' uit de leer der grote Reformatoren in de vervlakkende rationalisatie van de Orthodoxie is verloren gegaan, of althans tot in haar diepste eigenheid werd bedreigd. Hij geeft eerst een overzicht van de hele dogmatiek, met in een volgend hoofdstuk de beperkingen in de rechtvaardigingsleer zelf. In de twee volgende hoofdstukken wijst hij op de nefaste gevolgen van deze orthodoxe scholastiek in de praedestinatie- en de verzoeningsleer. In de afweer van de Remonstrantse doctrine enerzijds, en anderzijds van het Socinianisme wordt de rationalistische houding nog strakker aangespannen. De hevigheid van deze afweer, die voor geen kerkpolitisch geweld terugschrok, versterkte meteen het oorspronkelijk verzet. Het humanisme, het subjectivisme en het piëtisme blijven aandringen, en aldus het nieuwe Protestantisme voorbereiden van onze moderne tijden.

In het kader van deze kroniek willen wij slechts op dit punt wijzen. Dat een *rationalistische* houding onmachtig is om het geheim van Gods ontmoeting met de mens in de genade volledig uit te stippelen, en daarom ook, wegens een al te logisch doordenken van één aspect, noodzakelijkerwijze in onmogelijke stellingen vervalt, waardoor de geopenbaarde waarheid wordt verwrongen, willen wij volmondig toegeven. Wanneer echter W., zoals trouwens alle moderne Protestanten, ook een voorzichtig en een steeds naar het Woord van God luisterend *metaphysisch* zich bezinnen op de Revelatie eenvoudig met rationalisme gelijk schakelt, dan volgen wij hem niet meer. Maar hiermede raken wij dan het onderwerp van ons tweede deel.

6. Wij willen slechts, als voorbereiding op dit tweede deel, wijzen op een heruitgave van de voornaamste artikelen rond BULTMANN's ,,Entmythologisierung'', *Kerygma und Mythos, Ein theologisches Gespräch*, uitgegeven door H. W. BARTSCH. Wij bespraken reeds de kern van deze controverse,

die met de dag, in Duitsland vooral, scherper wordt, en die de hoogste kerkelijke instanties van de EKD voor de vraag stelt van een eventuele veroordeling, in een vorige kroniek (*Bijdragen* 11 [1950] 284-287). Zoals men weet, heeft deze vraag, door R. BULTMANN opgeworpen, haar heel speciaal belang in de exegese. Wij zouden echter in dit verband willen wijzen op de noodlottige, en voor het geloof in de Schrift, en dus in Gods Openbaring, verwoestende gevolgen van een extreem *existentialistische* exegese en theologie. Het lijkt ons vreemd, dat men eerst de R.K. Kerk haar „ontische" denkwijze verwijt, als een misvorming van het Evangelie, om dan dit zelfde Evangelie te gaan „interpreteren" van uit de voor een groot deel atheïstische philosophie van HEIDEGGER.

B. De Speculatieve Theologie

In dit tweede deel stellen wij ons twee vragen. Kan de Genade- en vooral de Sacramententheologie niet veel winnen bij een diepere bezinning over de rol van het geloof? Tweedens, en hiermede gaan wij over van een particuliere vraag naar een meer principiële: moet de volheid van onze begenadiging in Christus door de Kerk, waarvan voorzeker verscheidene aspecten in de scholastieke en „metaphysisch" georiënteerde theologie een waardevolle weergave vonden, niet *tevens* belicht worden van uit een personalistisch gerichte denkwijze? Men zou een nog fundamentelere vraag kunnen stellen: is elke gezonde metaphysiek van de mens als geest niet per se en noodzakelijk personalistisch? Wij denken van wel, en zouden graag hebben dat onze afgescheiden broeders uit de Hervorming zich eens ernstig hierop zouden bezinnen. Zo zouden de oecumenische gesprekken niet telkens dood lopen op dit ten slotte artificieel dilemma: Rome = ontisch, metaphysisch en „dinglich" denken; Reformatie = existentieel, actualiserend, personalistisch denken.

In het raam van deze kroniek is het onmogelijk op deze fundamentele vragen in te gaan. Onze enige bedoeling is aan de hand van pas verschenen, waardevolle werken aan te tonen, dat de Katholieke theologie absoluut niet afwijzend staat tegenover een personalistische opvatting en theologie van de Genade en de Sacramenten.

Het begrip van de huidige theologie voor het personalistisch-dynamisch aspect van onze ontmoeting met God, komt vooreerst tot uiting in een grotere aandacht besteed aan de rol van het geloof. Het is wel waar, dat de posttridentijnse theologie in haar verzet tegen de Reformatie op dit punt het contact heeft verloren met de patristieke en scholastieke Traditie. Het is een eer en een zegen voor ons taalgebied, dat wij bij de eersten zijn, die deze vrees overwonnen hebben. Wij wijzen slechts op de bekende rede van Prof. Dr H. J. H. M. FORTMANN, *Geloof en Sacrament* op 28 Februari 1949 uitgesproken, het artikel van Prof. Dr G. GEENEN O.P. in dit zelfde tijdschrift *„Fidei Sacramentum"* (*Bijdragen* 9 [1948] 245-270). E. P. H. SCHILLEBEECKX heeft ten slotte aan de rol van de „fides Ecclesiae" en de „fides subjecti", vooral in de interpretatie van de tegenwoordig in onbruik geraakte formu-

lering van St. THOMAS: „Sacramenta efficaciam habent ex fide" ook een heel speciale aandacht geschonken. Het belang van de studie van S. blijft, dat zij ons weer ten volle plaatst voor de werkelijkheid van een schriftuurlijk en traditioneel gegeven. Onze plicht is het dit gegeven in een volwaardige theologie van de Genade en de Sacramenten in te bouwen, en dit niet slechts uit een soort oecumenische tegemoetkomendheid, die in zover oppervlakkig zou blijven en onbestendig, maar uit liefde voor de totale Katholieke waarheid.

7. Dezelfde bekommernis was het die Prof. Dr W. H. VAN DE POL er toe dreef ten bate van zijn studenten een klein boekje te schrijven over de *Wegen tot Geloof*. In zijn eerste hoofdstuk gewaagt hij wel over meer algemene apologetische bekommernissen, als daar zijn het ongeloof van onze tijd, enz. Toch getuigt het opzet van het hele werkje van deze zelfde echt Katholieke bekommernis. Hij ontleedt immers aan de hand van drie treffende voorbeelden: St. THOMAS, J. H. NEWMAN en E. BRUNNER, drie verschillende wegen tot het geloof. Wij hebben de meer op het verstand afgestemde openheid van de geest, de opgang die geschiedt van uit het geweten, en ten slotte, dit vinden van God van uit een persoonlijke confrontatie met Christus. Het ontgaat V. D. P. geenszins, dat er belangrijke verschillen bestaan tussen het Reformatorische en het Katholieke begrip van het geloof. Maar hij durft het aan, te wijzen op een punt, waar allen elkaar althans zouden kunnen benaderen: het geloof als *existentiële overgave aan een levende Persoon*. Dat hij volledig het recht heeft dit te doen, bewijzen, én de exegetische studies over het geloof bij Paulus en Johannes, én de studies over het geloof in de loop van de Traditie. Wij hopen, dat zijn boekje er toe zal bijdragen om de laatste resten van „rationalistische geloofsopvatting", die nog in zovele handboeken van apologetica en tot op de kansel toe voorgelegd worden, uit te roeien.

8. In dit verband willen wij tevens wijzen op een ander boekje, meer philosophisch en apologetisch van toon, waarin ook het wezen van de *religie* op zuivere wijze wordt ontleed van uit de persoonlijke diepte — existentieel dus, zo men wil — van het geloof, waaruit het ontstaat. Ook het religieuze formalisme d.i. het onechte, onware tot het caricaturale toe in de religieuze cultusvormen, waarin elke religie zich spontaan uitspreekt, vindt zijn oorsprong in de oppervlakkigheid of het verlies van het persoonlijk beleefde en aanvaarde geloof. Wij spreken over het werkje ven B. WELTE, *Vom Wesen und Unwesen der Religion*.

9. Zo komen wij dan aan SCHMAUS' *Die göttliche Gnade*. In vroegere recensies (*Bijdragen* 11 [1950] 188-189 en 12 [1951] 82) wezen wij reeds op de eigene methodiek van S. bij het herwerken van zijn *Katholische Dogmatik*. Zijn werk staat tussen het dogmatisch vulgariserend leesboek en de encyclopedie. Van het eerste heeft het soms het al te uitvoerige, van het tweede een zeker eclectisme. Toch volgt hij een persoonlijke inspiratie, die ligt in de lijn van een modern herdacht Thomisme. Twee hoofdbekommer-

nissen dragen zijn hele werk: het oecumenische en het pastorale.

Wat zijn oecumenische bezorgdheid aangaat, onderlijnen wij niet alleen zijn grote bekendheid met de Protestantse leer. In dit verband kunnen wij b.v. wijzen op verscheidene plaatsen, waar hij toegeeft, dat meerdere punten uit Trente wellicht niet precies sommige *persoonlijke* opinies van LUTHER veroordeelden (blz. 101-102, 117 en 288 enz.). Wat ons meer aanbelangt is de nadruk die hij legt op het geloof. Dit in heel het verloop van zijn traktaat (blz. 56, 105, 132 en 292). Hij heeft echter bij het klassieke hoofdstuk over de disposities op de rechtvaardiging een hele paragraaf gewijd aan het geloof, als *de voornaamste dispositie* op de genade. Hierbij betrekt hij dan ook de Sacramenten (blz. 297-328). In dit verband kunnen wij zijn inleidend woord niet genoeg toejuichen, waar hij zegt, dat hij niet ziet, hoe men de Genadeleer zou kunnen scheiden van een Sacramententheologie. Zo hij dit doet, is het om geen andere reden dan om de klassiek schoolse indelingen der Traktaten te bewaren.

Zijn tweede bekommernis is een pastorale, en wel in deze zin: de moderne mens het dogma bijbrengen in een voor hem verstaanbare taal. En zo komen wij tot het tweede punt van dit deel: het belang van de personalistische uitbouw van de Genadeleer. Voorzeker wil hij niet, zoals trouwens geen enkele rechtgeaarde Katholieke theoloog, meteen schoon schip maken met al de verworvenheden uit de Scholastiek, die trouwens voor een deel door de Kerk werden overgenomen in haar dogmatische uitspraken. Dat de Genade een „habitus" is, een „qualiteit", kan trouwens, zo juist uitgelegd, door elke moderne en onbevooroordeelde geest worden begrepen. Deze noties bepalen op een heel precieze wijze sommige aspecten van het dogma. Maar de Genade is nog wat meer. S. tracht deze andere aspecten op te roepen door een groter belang te hechten aan de grote thema's uit de Schriftuur, waar hij ondermeer wijst op de Genade als ontmoeting met God (blz. 155-163), als geloof aan Christus als Persoon (blz. 179-182), enz. Doorlopend onderlijnt hij het dynamische moment in de begenadiging, het „actualisme", waarover de Protestanten het zo dikwijls hebben, in ons herschapen op-God-gericht-zijn, het personalistische van onze „Ich-Du"-betrekking in de schriftuurlijke beschrijving van onze vriendschap met God (blz. 140-142). Een ogenblik wijst hij zelfs op de onafscheidbare verhouding „ontisches bzw. existentielles Moment" van het Kindschap Gods (blz. 145). Wij hadden meer uitleg verwacht voor dit uiterst belangrijk punt.

10. Een korte maar uiterst gedrongen studie van K. RAHNER S.J. zal ons ten slotte de gelegenheid bieden concreet een voorbeeld te geven van de moeilijkheden bij het herdenken van het dogma van uit een meer personalistisch georiënteerde visie. Menigeen zal het juist aan R.s „actualistische" denkmethode wijten, dat zijn praktische conclusies enigszins van de tegenwoordig gangbare afwijken. De vraag is deze. De bestaande praktijk van het Mislezen lijkt hem beheerst te worden door verscheidene vooroordelen, en voor een deel slechts op dogmatische indicaties te steunen, die dan nog niet eens door iedereen worden aangenomen. Het voornaamste euvel ziet hij in

het quantitatieve afwegen van de latreutische en propitiatorische vruchten van het H. Misoffer, waaruit dan de zuiver materiële herhaling van de Mis een te grote plaats krijgt in de aandacht en de vroomheid van priesters en gelovigen. Dat het „materiële" denken een voortdurende bekoring blijft, niet alleen voor een gevulgariseerd „scholastisch" denken, maar voor het denken in het algemeen, hoeft geen betoog. Doch het verzet van R. keert zich meer tegen een bepaalde opvatting van de Kerk, waarin deze, althans impliciet, of op het plan van het „gevoel" en de verbeelding, als een soort hypostase gedacht wordt tussen Christus en de gelovigen. Daarmede wordt een gesimplifieerde opvatting van het „ex opere operato" in Offer en Sacrament gekoppeld. Deze beide onbestemde inzichten lijken ons eveneens — deels uit gesprekken met priesters en leken — dikwijls een verkapte verontschuldiging te zijn voor een bepaalde geestelijke „luiheid".

R. wil al deze vooroordelen vernielen onder het trommelvuur van een onweerstaanbare, zij het soms moeilijk te volgen dialektiek. Hij kan geen andere maatstaf vinden voor de frequentie van het Mislezen dan de existentiële „devotio" van al diegenen, die aan de H. Mis daadwerkelijk participeren. Wij kunnen hier niet al zijn argumenten op de korrel nemen. Wij bepalen ons tot dat centrale punt, waar hij van de Kerk zegt: „Es gibt kein Gesamtsubjekt übernatürlicher Verdienste" (blz. 36). Voorzeker de Kerk is geen afzonderlijke wezenheid buiten de gelovigen en buiten Christus om. De vraag is echter, of de existentiële „devotio" van elke gelovige apart denkbaar is, philosophisch, maar vooral theologisch, zonder een essentiële betrokkenheid op alle anderen in Christus. In de geschapen en herschapen mens zijn het gemeenschappelijke en personalistische slechts twee momenten in dezelfde geestelijke gerichtheid en opgang naar God toe in en door Christus. Wij denken niet, dat R. dit zou afwijzen, maar wellicht had hij door hierop dieper in te gaan aan zijn betoog een grotere bewijskracht gegeven.

11. Chesterton zei het raak: het echte orthodoxe denken, het katholieke denken kan dit maar blijven in zover het de kracht bezit om de geweldige spanningen, die de inhoud van de Openbaring voorlegt, te blijven omvatten. Zoëven drukten wij er op, dat men het echt gemeenschappelijke in een mens niet kan scheiden van het personalistische. In het volgende werk zouden wij als besluit willen aantonen, dat men evenmin het dynamische gezond kan doordenken buiten een essentiële betrokkenheid op het statische. Hiermede raken wij een der meest essentiële punten, waarin het moderne Protestantse denken zich opponeert aan het Katholieke. Wij kunnen geen beter voorbeeld nemen dan het lijvige werk van H. Thielicke: *Theologische Ethik*.

Zoals Th. het aangeeft in de ondertitel, hebben wij voor ons liggen een zeer breed opgevatte studie op een driedubbel plan: het philosophische, het theologische en het controversistische, dit laatste t.a.v. Rome. Het philosophische, dat vooral ter sprake komt in de tweede helft van dit werk, waar hij het heeft over het geweten, laten wij hier noodgedwongen onbesproken. Wij

willen des te meer onze aandacht wijden aan zijn theologische systematiek en controverse.

Uit dit omslachtige indigeste werk kunnen wij toch heel duidelijk een centrale inspiratie uitpuren: het echte Bijbelse denken, zowel als het Reformatorische is bij uitstek en wel uitsluitend „actualistisch". Theologische ethiek is dus „die unmögliche Möglichkeit" van het in-de-wereld-zijn van ons geloof. Het is de Lutherse „demonstratio" door de goede werken van onze rechtvaardiging door het geloof alleen. Men begrijpt onmiddellijk, hoe zijn beschouwingen voor een groot deel parallel lopen met onze traktaten over de bovennatuur en de Genade. Zowel in de Schrift als bij LUTHER en de *Confessio Augustana* komt een dubbele motivering voor van onze „nova oboedientia". Wij leven als christenen, omdat wij het *zijn*, en omdat wij Gods Wil *moeten* volbrengen. Van meetaf aan staan wij voor het centrale Reformatorische binarium: indicatief-imperatief. Van uit de indicatief zijn onze werken niets anders dan als het ware de buitenkant van onze rechtvaardiging, de „promptitudo" van de herboren mens, waarin noodzaak en vrijheid samenvallen in wat TH. een soort „Automatismus" noemt. Zo geformuleerd, zou het nog enigszins met onze Katholieke opvatting kunnen vergeleken worden. Maar TH. blijft consequent deze begrippen actualiseren, en wel van God uit. Primair ligt immers mijn herboren-zijn geborgen in God. God laat zijn Toorn vallen, die hij uitdrukt in de Wet, om nu door het Evangelie op mij toe te treden in Zijn begenadigende Liefde. Onze eigen liefde, die blijken zou uit onze werken, kan niets anders zijn dan de „objectieve keerzijde" van dit mysterie van Gods Liefde *voor* mij. „Unsere Liebe ist ein Geliebt-werden und ein Sich-Lieben-lassen" (blz. 103).

Daartegenover staat de Imperatief. Deze wordt ook in de zelfde zin gerelativeerd. In zover heeft hij een dubbel aspect: „aan de goede bron drinken", nam. de H. Geest laten werken, en, „de mond openhouden", d.i. sommige zonden vermijden, die absoluut prohibitief zijn tegenover de geloofsgenade. In dit laatste aspect, zien wij hem een bij Protestanten nogal ongewone leer schetsen van de voorbereiding op de Rechtvaardiging. Dit laat hem zelfs toe een interessant onderscheid te maken tussen „Initialbusse" en „christliche Busse".

Deze opvattingen zal hij dieper funderen in een leer van de persoon, die noch zuiver Indicatief is (NIETZSCHE), noch zuiver Imperatief (FICHTE), maar zuiver Bijbels als „een existeren vóór God". *De* abstracte mens bestaat niet; hij is altijd ofwel vóór God ofwel tegen God. Daarbuiten is er niets. Hij gaat zover, dat hij tegen E. BRUNNER en de R.K. leer, die naar hij beweert van de persoon een lege vorm maken, dit durft te stellen: „Es geht wirklich um einen Bruch mit der Identität des Ichs" (blz 146). Er is geen continuïteit tussen de zondaar en de gerechtvaardigde. Deze persoonstheorie wordt ten slotte doorzichtig in zijn „Imago Dei"-leer. Het Beeld van God in de mens is niets anders dan het staan van de mens onder de primaire aanspraak van God, in de Scheppingswil uitgedrukt. Dit Beeld is aldus een gave, en tevens een opgave, kortom een „bestemming", geen „habitus", „sondern eine fremde Würde". Deze aanspraak van God aan de

mens bepaalt hem als een Oer-Beeld, en tevens als een eschatologisch Eind-Beeld, of ,,Modell worauf ich zugehe". In de tussentijd blijft deze een aanspraak die ik niet vervullen kan. Daarom treft mij tussen deze twee polen, Schepping en Hemel, nu het Evangelie en de Wet, als ,,Sonderfälle dieses Willens". Mijn zonde wordt veroordeeld, en tevens wordt ik gerechtvaardigd om Christus' wil. Als zondaar en rechtvaardige tevens sta ik onder Gods Toorn en Liefde.

Van uit dit centrale punt wordt zijn hele ethica opgebouwd. Het is tevens de plaats van waaruit hij een gedetailleerde critiek levert op de R.K. leer over de Genade en het Beeld van God. Deze essentiële relaties van God uit worden in het ,,ontologische" van het R.K. denken doorgesneden : de mens rust op zich zelf, hij staat los van God, hij verdient voor God, enz.

Welnu elke katholieke theoloog zal in sommige hierboven vermelde punten — wij moeten wel bekennen dat ons résumé in zijn beknoptheid niet altijd erg duidelijk zal zijn, en zeker verrijkende uitzichten van TH. buiten beschouwing laat — elementen vinden, die hij met de grootste bereidwilligheid zou verwerken in zijn theologie. Meer nog, al geeft TH. graag de voorkeur aan SCOTUS boven St. THOMAS, beweren wij dat een authentiek Thomistisch denken met verscheidene van deze aspecten ook daadwerkelijk rekening heeft gehouden. De slotvraag blijft ten slotte : is elk metaphysisch denken, zelfs het aristotelisch-thomistische, noodzakelijk ,,dinglich", versnipperend en nevenstellend ? Wij denken van niet, als het echt *gedacht* wordt, en niet alleen *„verbeeld"* tot een conceptuele meetkunde.

Leuven P. FRANSEN

DE BYZANTIJNSE VROOMHEID EN HET MONOPHYSISME

In 1925 debuteerde J. A. JUNGMANN S.J., inmiddels beroemd geworden om zijn magistraal werk „*Missarum solemnia*" met een proefschrift over „*Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*"[1]): een nogal uitgebreide opgave, daar de auteur niets minder bedoelde dan de groei van de liturgie in het Oosten zowel als in het Westen te verklaren door de opeenvolgende dogmatische controversen en door de verschillende stromingen in het religieus volksleven die de liturgie in wording hebben bevrucht. De behandeling van dat omvangrijk thema wist hij evenwel binnen bepaalde grenzen te houden, die echter niet altijd van een zekere willekeur zijn vrij te pleiten. Zo onderzocht hij uitsluitend het liturgisch en niet het persoonlijk gebed, uitsluitend de misgebeden en niet die bij het toedienen der sakramenten, alleen het gebed, niet de acclamaties noch de hymnen. Practisch bewoog zich de hele studie rondom de diepgaande ommekeer van de vierde en vijfde eeuw, waarbij het gebed eerst gericht tot de Vader langs Christus, Middelaar en Hogepriester, overging in een gebed nu gericht tot Christus zelf, evenzeer God als de Vader.

In de teksten van het Nieuwe Testament en bij de Vaders van de eerste drie eeuwen was de gewone formule: *per Christum*, διὰ Χριστοῦ, *in Christo*, ἐν Χριστῷ, of nog: *per puerum tuum Jesum Christum per quem tibi gloria in Spiritu Sancto*; het Euchologium van SERAPION (4e eeuw) en ook de Missa Clementina van de Constitutiones Apostolicae zeggen: *per unigenitum filium tuum in Spiritu Sancto*. Dit betekent dus dat de Kerk en de gelovigen de Vader hun gebed aanbieden door de bemiddeling van Jezus Christus die in zijn verheerlijkte mensheid „semper vivit ad interpellandum pro nobis".

De H. BASILIUS die wel de orthodoxie van die formules aanneemt, zou ze toch graag vervangen door een andere: *Gloria Patri cum Filio cum Spiritu Sancto*, μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. ATHANASIUS reeds had de formule *per quem et cum quo* gebruikt. Liet men „per quem" weg, dan bevestigde het „cum quo" duidelijk, tegen de Arianen, de gelijkheid, in de goddelijke natuur, van Vader en Zoon. Bij het levenseinde van de H. JOANNES CHRYSOSTOMUS treft men nog alleen „cum quo" μεθ' οὗ aan en indien διὰ soms nog terugkomt, is het niet meer met de genitief διὰ Χριστοῦ *per Christum* maar διὰ met de accusatief διὰ Χριστόν *propter quem*: men beroept zich niet meer op de persoon van Christus maar op zijn verdiensten, zoals ook in die andere formule die nu verbreid geraakt: χάριτι τοῦ Χριστοῦ, *door de genade van Christus*.

Uit reactie dus tegen het subordinationisme van ARIUS en zijn aanhangers, vreest men zich te wenden tot Christus als middelaar die het gebed van de

[1]) Münster, 1925 (= *Liturgiegeschichtl. Forschungen*, Heft 7/8).

gelovige mee-bidt en het zuivert. Men richt zich nu eerder tot zijn persoon aan wie men een gunst vraagt. Reeds STEPHANUS, de eerste martelaar, had in een persoonlijk gebed gezegd: „Domine Jesu suscipe spiritum meum" en ook bij ORIGENES vindt men gebeden tot Jezus gericht. Dergelijke gebeden, of ze nu een individuele of collectieve oorsprong hadden, konden des te gemakkelijker in de liturgie worden opgenomen daar reeds in de doxologieën Christus als gelijke van de Vader werd aangeroepen en geprezen. Bij de monophysieten drong dat soort gebed binnen in de anaphora zelf; de anamnese immers, het gebed na de consecratie, waarin men Christus' dood, verrijzenis, wederkomst, kortom heel het heilsgebeuren oproept, is altijd tot Christus gericht. In Egypte was zelfs een hele anaphora aldus opgevat, die van GREGORIUS VAN NAZIANZE, waarin het verhaal van het laatste avondmaal in de tweede persoon is gesteld: „Nam ea nocte in qua tradi voluisti ..., accepisti panem in manus tuas sanctas ... et suspexisti in coelum ... et gratias egisti et benedixisti illum et sanctificasti illum et dedisti illum ... dicens: Accipite manducate ex eo omnes: Hoc est corpus meum quod frangitur pro vobis ..."

De Byzantijnen toonden zich ongetwijfeld meer terughoudend. Toch worden de gebeden voor de Grote Intrede οὐδεὶς ἄξιος, dat vóór de elevatie πρόσχες κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ, alsook het nu niet meer gebruikte van de prothesis in de liturgie van CHRYSOSTOMUS, alle tot Christus gericht. Hier roept men niet meer de mens aan opdat hij ten beste zou spreken, maar de Christus-God opdat hij zou verlenen wat men vraagt. De mensheid van Christus, middel des heils, vervaagt wijl de glans van zijn godheid meer en meer de aandacht trekt.

Pater JUNGMANN bestudeert in het bizonder het begrip „hogepriester" zoals het voorkomt in de teksten van de misliturgie. Welnu in het reeds aangehaalde gebed uit de Byzantijnse liturgie οὐδεὶς ἄξιος wordt Christus als volgt aangesproken: σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος, καὶ ἁγιάζων καὶ ἁγιαζόμενος, Χριστὲ ὁ θεός. Christus is degene die opdraagt, die heiligt en degene die opgedragen, die geheiligd wordt, priester dus en slachtoffer. Maar hoe is hij priester? Door heilig te maken d.w.z. door te consacreren. En hoe consacreert hij anders het brood en de wijn dan juist door zijn goddelijke almacht? Aan degene die dit gebed opstelde stond niet alleen voor de geest de hogepriester die zich op het kruis opdraagt in zijn mensheid, maar ook de hogepriester die nu op het altaar de consecratie tot stand brengt uit kracht van zijn godheid. Dit betekent dus een verruiming van het begrip.

Zoals hij werd aangehaald vindt men deze tekst alleen in de Codex Barberianus (8e-9e eeuw) die gebruikt werd in de Aya Sophia te Constantinopel en die het oudste Byzantijns Euchologium is dat we bezitten. De huidige tekst, vastgelegd in de 11e eeuw, wijkt er van af maar door meer nadruk nog: σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδόμενος, Χριστὲ ὁ θεός. Christus is dus ook degene die het offer aanvaardt. Maar wie anders aanvaardt het dan God? En wordt bij het begin van het gebed Christus „Koning van Glorie" genoemd die mens werd en dan

ook onze ἀρχιερεύς, hoe moet men dat gezegde dan verstaan? In verband gebracht met de Menswording herinnert het aan de Hogepriester van Calvarië, maar toegepast op hem die de gaven consacreert en het offer aanvaardt wijst het op de voornaamste offeraar en op hem die de hulde ontvangt van alle schepsel.

Laten we nu niet overdrijven: omdat een gebed tot Christus gericht is, wordt het nog niet noodzakelijk monophysitisch, noch gaat het naar monophysisme rieken. Maar P. JUNGMANN stelt niet alleen een wijziging vast in de liturgische formules en een verruiming van het begrip Hogepriester binnen een leer die min of meer orthodox blijft. Hij wil ook nog een verandering onderkennen in de religieuze houding van degene die bidt. Deze had immers tot dan toe Christus gezien als de deelgenoot van onze armoede, die onze broze en zwakke natuur heeft aangenomen, maar die tevens de welbeminde Zoon was van de Vader, die toeliet en juister nog: uitdrukkelijk wilde dat wij in zijn naam alles zouden vragen aan de hemelse Vader, de gever van alle goed: langs Hem kwam ons gebed ongetwijfeld tot de Vader en werd het verhoord. Nu echter verschijnt Christus als degene die gezeten is op de troon aan de rechterhand des Vaders, als degene tot wie, samen met de Vader en de H. Geest, de lofzangen en het drievoudig „Heilig" van alle engelen en heiligen opstijgen, als degene ook die onze gebeden en offergaven aanvaardt en van zijn kant over ons zijn milde gaven uitstort, of door zijn almacht onze altaar-gaven, brood en wijn, consacreert.

De misschien onverwachte gevolgen van deze nieuwe houding zullen niet uitblijven: voor de glorieuze majesteit van Christus gaat zich de gelovige diep nederbuigen; hij wordt afgescheiden van het heiligdom en van het altaar, waar God zelf aan het werk is, door de iconostase die steeds hoger reikt. De priester zelf nadert slechts met vrees tot de heilige en huiveringwekkende geheimen, niet uit vrees gestraft te worden of aan God te mishagen, maar wegens de eerbiedige, schroomvolle vrees voor het heilige waarvan het mysterie hem met zijn oneindige en duistere macht overweldigt. En wanneer bij de Grote Intrede het volk zich ter aarde neerwerpt, dan gebeurt dit niet uit onwetendheid alsof het de nog niet geconsacreerde offergaven wou aanbidden, noch wegens het onbewust herhalen van een gebaar dat slechts verantwoord is in het Officium Praesanctificatorum: de gelovigen worden er toe genoopt door de verschijning van de Rex Universi, mystisch door de priester voorgesteld, onzichtbaar begeleid door de hemelse heirscharen en zichtbaar door het volk dat op zijn beurt mystisch de Cherubijnen voorstelt. Aldus wordt de rol van de priester, die nochtans als bedienaar actief optreedt, herleid tot die van een eenvoudige voorstelling: zo is de icoon slechts de afstraling van de Heer die ze verbeeldt.

Het boek van P. JUNGMANN werd niet op lof alleen onthaald: het kende ook twee strenge recensies. J. LEBRETON [2]) verweet de auteur dat hij de basis van zijn onderzoek had beperkt tot de liturgische teksten en vond het deel over de voorniceense periode, de meest duistere trouwens, weinig bevredigend. De kritiek van O. CASEL besloeg in het *Jahrbuch für Liturgiewissen-*

---

[2]) *Rech. Sc. Rel.* 16 (1926), blz. 370-373.

schaft [3]) zeven pagina's kleine druk en verweet JUNGMANN o.a. de — laten we zeggen — nominalistische wijze waarop hij de bemiddeling van Christus opvat in het gebed.

En wellicht zou het met het proefschrift van JUNGMANN gegaan zijn als met zoveel andere die, ten koste van zware arbeid vervaardigd, wegens het tekort aan rijpheid van de auteur toch altijd min of meer in gebreke blijven en dan ook in vergetelheid geraken, indien een stoutmoedig theoloog en bekend schrijver, K. ADAM, er vijf jaar later de gegevens niet van verwerkt had in een hoofdstuk van zijn *„Christus unser Bruder"* en bovendien deze synthese niet in het frans was vertaald.

K. ADAM had namelijk de stelling van JUNGMANN, in enkele zinnen samengevat en enigszins op de spits gedreven, als volgt weergegeven: „In al deze Kerken (waar in de liturgische teksten de boven beschreven verschuiving plaats had gevonden) verzwakte het besef (der Sinn) van de soteriologische rol van Christus' mensheid. In de monophysitische kerken die in Christus slechts de goddelijke natuur erkenden, ging het helemaal teloor. In de niet-monophysitische, russische en griekse kerken werd de betiteling van Jezus als hogepriester, die zo verspreid was in het liturgisch spraakgebruik van de eerste eeuwen, hoe langer hoe zeldzamer" [4]). Het valt dadelijk op dat deze woorden in al hun duidelijkheid niet meer de gedachte van JUNGMANN weergeven daar ze de grenzen die zijn thesis afbakenen uitwissen: deze toch ging alleen over een ommekeer in de religieuze houding zoals die tot uitdrukking komt in het liturgisch gebed verricht door en tot Christus, en over een verruiming (niet over een zeldzamer gebruik) van het begrip Hogepriester in dat gebed.

Nu kwam de tekst van K. ADAM waarin hij zich op JUNGMANN baseert, in een lichtelijk onnauwkeurige franse vertaling, onder de ogen van P. Sévérien SALAVILLE. Deze gezaghebbende kenner van de oosterse liturgieën die nog kort tevoren een artikel had gepubliceerd *„Le coup de lance et la plaie du côté dans la liturgie orientale"* [5]) kwam daartegen in verzet; welhoe! de griekse liturgie zou geen begrip hebben voor Christus' mensheid en voor de rol die ze speelt in het heilsgebeuren! Hij was juist bezig aan een werkje *„Liturgies orientales. Notions générales"* [6]) en voegde aan het zo oordeelkundig hoofdstuk „Lumières et Ombres" een aanvullende beschouwing toe over „La dévotion au Christ dans les liturgies orientales". Na de boven vermelde passage van K. ADAM te hebben aangehaald gaat P. SALAVILLE voort: „Deze uitmuntende theologen mogen het mij niet kwalijk nemen, maar ik kan met dergelijke beweringen niet akkoord gaan als ik in de liturgie van de H. Joannes Chrysostomus het Cheroubikon of offertoriumzang lees: ....*Gij zijt mens geworden* zonder iets te veranderen van wat gij zijt, *gij zijt onze Hogepriester geworden* en gij hebt ons de bediening van dit openbare, onbloedige offer toevertrouwd... Want gij zijt degene die *opdraagt*

---

[3]) 7 (1927), blz. 177-184.
[4]) Regensburg, 1930, blz. 60.
[5]) *L'unité de l'Eglise* 8 (1929), blz. 77-86.
[6]) Parijs, 1932.

en opgedragen wordt, die aanvaardt en die uitgedeeld wordt, Christus onze God". (Men merke op, dat op éénzelfde tekst een beroep wordt gedaan om twee juist tegenovergestelde stellingen te bewijzen!) P. SALAVILLE citeert nog een tekst uit de liturgie van de H. BASILIUS, verwijst naar zijn artikel over de lanssteek en naar de grote plaats die Christus als Hogepriester inneemt in de byzantijnse iconographie [7]). Daarmee was dus bewezen dat de byzantijnen wel degelijk begrip hadden gehad voor de werkelijkheid van Christus' menselijke natuur.

P. JUNGMANN las de aanvullende nota van P. SALAVILLE en antwoordde dat de kritiek van de eminente liturgist hem niet raakte en van haar eerste regel af het doel miste. Zijn thesis staat inderdaad nogal ver af van de simplistische veralgemening van K. ADAM [8]).

Met P. SALAVILLE was het ook Mevrouw LOT-BORODINE eens in een lange nabeschouwing van haar artikel *„Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient"* [9]): „Het is te betreuren dat vooraanstaande katholieke schrijvers als J. A. Jungmann en vooral K. Adam volledig de ware aard hebben miskend, in de oosterse orthodoxe kerken, van de ‚redelijke verering' aan de Zoon gebracht als zittend aan de rechterhand des Vaders. Nooit hebben die kerken de beschouwing der godheid in Christus gescheiden van die der bemiddeling, nooit raakte daar zijn mensheid als heilsinstrument op de achtergrond". En na enkele beschouwingen over de eenheid van beide naturen gaat de schrijfster voort: „Is dat van een liefde-godsdienst een godsdienst van vrees maken, zoals K. Adam het beweert? De auteur vergist zich nog meer wanneer hij de russische vroomheid veroordeelt omdat ze zou voortkomen uit de passiviteit van het volkskarakter. Het tegendeel is waar: het byzantijns hieratisme werd er sterk getemperd en een spiritualiteit van vertrouwen, overgave en eenvoud des harten bloeide er open, geworteld in het aan K. Adam zo dierbare geloof in de broeder-gemeenschap — het in alle talen onvertaalbare ‚sobornost' ".

Ook de grieken lieten zich niet onbetuigd. Op het eerste orthodox-theologisch Congres dat te Athene plaats vond van 29 november tot 6 december 1936 hield Professor P. BRATSIOTIS een lezing over *„De grondbeginselen en voornaamste karakteristieken van de orthodoxe kerk"*. Bij die grondbeginselen rekende BRATSIOTIS de belangrijke plaats toegekend aan de menswording van de Logos en vooral aan de godheid van Christus. „Weliswaar, zegt hij, wordt sinds de controverse met de Arianen in heel de Ecclesia catholica en niet enkel in het Oosten, de nadruk gelegd op de godheid van Christus; maar dit betekent volstrekt niet een miskennen, dat naar monophysisme zweemt, van de mensheid van Christus door de orthodoxe en de antieke kerk, zoals onder de invloed van protestantse geleerden ook verschillende katholieken beweren (onlangs nog Jungmann en Adam). Dat is op zijn minst een verkeerde interpretatie van de griekse Vaders en de griekse liturgieën" [10]).

---

7) blz. 93-94. 8) *Zeitschr. Kath. Theol.* 58 (1934), blz. 304.
9) *Rev. Sc. phil. et théol.* 24 (1935), blz. 668-669.
10) *Procès-verbaux du premier Congrès de théologie orthodoxe,* Athene, 1939, blz. 120.

In 1939 publiceerde SALAVILLE, die blijkbaar niet op de hoogte was van JUNGMANN's rectificatie, een lang artikel met de veelzeggende titel: „*Christus in orientalium pietate. De pietate erga Christi humanitatem apud orientales liturgias et liturgicos commentatores*". Teksten in overvloed, 83 bladzijden lang, voorafgegaan door een inleiding waarin nogmaals aan ADAM, JUNGMANN en andere vooraanstaande theologen een saepe saepius onvoldoende vertrouwdheid met de oosterse liturgieën werd verweten [11]).

Het jaar daarop, in 1940, verscheen van zijn hand een bundel van 13 opstellen getiteld „*Studia orientalia liturgico-theologica*". Ditmaal liet P. JUNGMANN in zijn recensie van het boek, zijn ontstemming blijken: tot driemaal toe moest hij protest ontmoeten tegen zijn proefschrift. Hij vroeg dat men zijn rectificatie van 1939 of tenminste de onderhavige opmerking zou willen lezen en dat men hem verder niet meer zou aanvallen alvorens zijn boek te hebben geopend [12]). „Het gaat er niet om, aldus JUNGMANN, of Christus' mensheid werd vereerd, nog minder of men er in heeft geloofd, maar of men, in het gebed, Christus is blijven beschouwen als middelaar bij de Vader, volgens het διὰ Χριστοῦ van Paulus en of hij als zodanig door het religieuze bewustzijn werd opgenomen; vervolgens of men Christus' priesterschap in deze liturgieën nog heeft opgevat in dezelfde zin als het Nieuwe Testament en de Vaders vóór Chrysostomus".

In zijn „*Missarum Solemnia*" blijft P. JUNGMANN bij zijn standpunt [13]).

Conclusies. 1. De twee hoofdstellingen uit JUNGMANN's proefschrift, uitgelegd door de auteur en niet door K. ADAM, zijn juist in zoverre ze liturgische feiten weergeven. Wanneer hij daar gevolgtrekkingen uit haalt omtrent de religieuze houding van degene die bidt, geeft de auteur zelf toe, na de artikels van P. SALAVILLE te hebben gelezen dat, ondanks de door hem aangegeven structuur van het liturgisch gebed, de byzantijnse hymnographen blijk geven van een buitengewone liefde voor en vertrouwen op Christus. Voegen wij eraan toe dat deze hymnographie niet voor de VIe eeuw ontstaan is.

2. K. ADAM, wanneer hij dat verbleken van Christus' mensheid voor de majesteit van zijn godheid veralgemeent, beroept zich ten onrechte op JUNGMANN en lokt gegronde reacties uit.

3. P. SALAVILLE bewijst alleen, dat de Oosterlingen, en meer bepaald de Byzantijnen, de mensheid van Christus vereren. De vraag is nog of ze dat op dezelfde wijze doen als de Westerlingen. En hier moeten we o.i. wel zeggen dat een tot Christus gericht gebed nog geen bewijs is van een monophysitische houding, evenmin als het aanroepen van de moeder van Christus een teken van nestorianisme moet heten. Met BRATSIOTIS moeten we opmerken dat de Byzantijnen de nadruk leggen op Christus als God, wellicht niet zozeer op zijn goddelijke natuur als wel op zijn goddelijke persoon (of persoonlijkheid). Zelden zal men de aanroeping Χριστὲ aantreffen zonder

---

11) *Ephem. Liturg.* 53 (1939), blz. 11-59, 350-385.
12) *Zeitschr. Kath. Theol.* 65 (1941), blz. 232-233.
13) Deel I, Weenen, 1948, blz. 49-51.

de bijstelling ὁ θεός; de figuur die de wanden van het heiligdom versiert is de Pantocrator en sommige minder hieratische schilderijen van moderne Russen als VAZNETSOV wijken reeds van de traditie af. Bij de Latijnen herinnert de liturgische slotformule „per Christum Dominum nostrum" voortdurend aan de middelaar. Wanneer dat herinneren zeldzamer wordt of helemaal verdwijnt treedt dan niet als vanzelf de Koning van Glorie naar voren, gelijk aan de Vader en de H. Geest? En dan blijft de vraag open of bij de Byzantijnen een dergelijk verschijnsel niet het gevolg zou zijn van een verkapt monophysisme.

Rome, 23. 7. 51 A. RAES

BOEKBESPREKINGEN

R. B. Onians, *The Origins of European Thougt about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate, New Interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs,* London, Cambridge University Press, 1951, 14 x 22, XVII + 547 blz., geb. 45/.

Op het einde van dit verbazingwekkend erudiete boek bekent de auteur dat hij weinig ervaring heeft in het domein van de Bijbel (482). Niettemin heeft hij zich meer dan eens gewaagd aan ,,verklaringen" van fundamentele Joodse en christelijke geloofsovertuigingen. Het is onmogelijk, in deze bespreking, na te gaan of de opinies, die aan dichters en denkers der Grieks-Romeinse wereld (ja, af en toe der Indische, Perzische, Germaanse, Keltische wereld) toegeschreven worden, wel degelijk van die mensen zijn. Na een inleiding over de ,,vroegste Grieken", behandelt O. drie grote thema's : 1. Geest en lichaam : vooral de organen van het bewustzijn, de bewustzijnsstof, de zintuigelijke kennis ; 2. De onsterfelijke ziel en het lichaam : *anima* en *animus ;* de rol van de knieën, van het levensfluidum ; dood en lijkverbranding ; offergaven aan doden en goden ; 3. Fatum en tijd : het mensenlot als weefwerk der goden. Enkele *addenda* werden naderhand bijgevoegd ; van belang voor de lezers van dit tijdschrift is de excursus over ,,oude Joodse opvattingen over geest en ziel, de H. Geest, en de Godheid van Christus" (480-505).

Zoals uit de inhoudsopgave al dadelijk blijkt, behandelt O. een bonte verscheidenheid van problemen ; het boek is trouwens, zoals O. zelf mededeelt, in de loop van 25 jaar gegroeid. Men ontkomt niet aan de indruk van een zekere wanorde : in die richting wijzen de vermoeiende herhalingen, de voortdurende verwijzingen naar voren en naar verder, het onophoudelijk betreden van zijpaden volgens de associaties van het moment. Daarenboven lijkt ons de algemene methode niet altijd bevredigend : het opmaken van de oeraanschouwing die aan termen als genius, anima, animus, πείρατα, καιρός, ἦμαρ, τέλος ten grondslag ligt openbaart wel de oorspronkelijke *représentation collective* (326), doch dit concrete bestanddeel der begrippen levert zelden een echte verklaring van de huidige Europese gedachte over lichaam, ziel, wereld, tijd en fatum. Het is bijv. potsierlijk in de moderne schedeltrepanatie iets te willen terugvinden van de opzet om een ,,geest" vrij te laten uitgaan uit het hoofd (136, n. 3). — Het komt ons voor dat O. veel te veel belang hecht aan de etymologieën, en veel te weinig aan het actuele gebruik der termen (hij is zich daar trouwens van bewust ; vgl. 316). Het is toch vanzelfsprekend dat er in de taal een voortdurende verschuiving van betekenissen plaats vindt, en dat oude aanschouwingen verstarren tot catachresen. Over het algemeen neemt O. het taalinstrument der Ouden te zeer au sérieux, als ging het om bijna rituële gegevens ; vooral bij dichters is het symbool (dit is meer dan een ,,stijlfiguur" : 325, 352) een levendige bron van vernieuwing. Ook de folklore bevat vaak niets anders dan een beeldrijke uitwerking van een universeel en vanzelfsprekend gegeven (ook O. neemt aan dat de associatie van hoofd en leven ,,obvious" is : 122). — Ten slotte begaat O. de fout van een vrij grof comparatisme : gelijkheid (ja, gelijkaardigheid) van termen bewijst op verre na niet de gelijkheid der grondaanschouwing (als ,,sleutels" voor een goed begrip : XVIII).

In het licht van de hierboven aangebrachte kritiek moeten vooral enkele beschouwingen over de Bijbel als bijzonder onverantwoord voorkomen. Dat ,,binden en ontbinden" soms verschijnt in een magische contekst, bewijst niet dat de christelijke aanschouwing over de macht der apostelen dezelfde is (363). Het ,,inblazen van de H. Geest" bij Jo 20, 22 is toch manifest symbolisch (51, n. 2). Er is geen enkele reden om de ,,inwoning van de H. Geest" (1 Cor 3, 16) gelijk te schakelen met de ,,di parentes" 131, n. 4).Het is gewoon potsierlijk te menen dat men ,,kan begrijpen dat de H. Olie het zaad van God is, als men bedenkt dat brood en wijn *Gods* lichaam en bloed worden" (189, n. 2). En het is al even gek de ,,oorspronkelijke fundamentele wederzijdse relaties der Drieëenheid" te willen terugvinden in de vaststelling : ,,God is de Vader ; en zijn ,geest' (dat deel van de mens waartoe de teling behoort) is natuurlijkerwijze betrokken in de voortbrenging van de Zoon" (502).

J. De Fraine

Bibellexikon, herausgegeben von Herbert HAAG in Verbindung mit A. VAN DEN BORN und zahlreichen Fachgelehrten, Erste Lieferung (Aaron-Bibel), Einsiedeln, Benziger Verlag, 1951, 17.5 x 26, 196 kol., inschrijvingsprijs voor de hele band Fr/DM 66.—, voor deze aflevering Fr/DM 8.80.

Het stemt tot vreugde te zien dat een in het Nederlands gestelde publicatie werd uitverkozen om te dienen als basis voor een Duitse bewerking. De Zwitserse professor H. HAAG schenkt ons een eerste aflevering van een Bijbels Woordenboek, dat veel overneemt van het gelijknamige zeer verdienstelijk Nederlands werk. De uitgever verklaart wel dat hij alle opnieuw bewerkte artikelen voor eigen rekening neemt; maar praktisch heeft hij bijna alle Nederlandse artikelen grotendeels bewaard; hier en daar werden ze echter merkelijk uitgebreid (kol. 166-67: „Beamte"; 123 en vlg.: „Auferstehung"). Enkele bijdragen zijn geheel nieuw: naast een groter artikel van H. CAZELLES over de vestingwerken (169-172), geldt het vooral kleine toevoegingen, b.v. *Achtzehngebet* (21), *Antonia* (78), *Apis* (79), *Benjaminpoort* (180). — De illustraties zijn bijna alle van het Nederlands origineel afkomstig; nieuw zijn slechts enkele kaarten: Egypte (30), Assyrië (114), Exodus (135), Mispa (171). — Vooral de bibliographie werd bijgewerkt, tot 1951 toe (20; 99). — Enkele schema's werden overzichtelijker geordend, b.v. over de apostellijsten (85-86), over de bergrede (182). — Af en toe heeft de Zwitserse bewerker discrete correcties aangebracht, b.v. over het avondoffer (minhat ha *'ereb:* kol. 7), of over de alruin (Gen *30,* 14-16 i.p.v. Gen 29, 14-16). — Soms is de formulering van het Zwitsers werk gedurfder, b.v. wat betreft het onderscheid tussen oudere en jongere tradities over Aäron (1), of de vervanging van „patriarch" door „eponiem" (107: Aser; 179: Benjamin; 105: Asaf). — Tot slot enkele vragen. Waarom wordt, in verband met Jdc 12, 14 geen gewag gemaakt van de (uit Ugaritische parallelen bekende) betekenis van „râkab" („besturen")? (5). — Heeft het veel zin het verhaal over Kaïn en Abel te isoleren van dat over Adam en Eva, op grond van het feit dat „de akkerbouw slechts in het mesolithicum begon"? Wat dan te denken over Adam als landbouwer? (5). — Waarom werd in kol. 42 het veel gebruikte Babylonisch-Assyrisch Woordenboek van C. BEZOLD niet vernoemd? — Is het wenselijk het aposteldecreet zo radicaal te scheiden van het apostelconcilie (86)? Foutief zijn het accent van ἅγαβος (in plaats van: Ἄγαβος: 25), en de transscriptie „bet'anija" (er moet staan alef i.p.v. 'ain; kol. 180).

J. De Fraine

Hans-Joachim KRAUS, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament,* (*Beiträge zur Historischen Theologie,* n. 13), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1951, 16.5 x 24.5, XII + 155 blz., ing. DM 15.—.

Terecht verwerpt de auteur van deze belangwekkende monographie de wijd-verspreide theorie van S. MOWINCKEL over het zogenaamde „troonsbestijgingsfeest van Jahwe" (23). In de plaats echter van dit hypothetisch feest, stelt hij het evenzeer hypothetische „koninklijke Sionsfeest". Uitgaande van het verhaal over de overbrenging der ark door David (2 Sam 6), en van de daarop volgende Nathansprophetie ter verheerlijking der Davidische dynastie (2 Sam 7), wil S. vóór de ballingschap een nieuwe cultusviering (83) onderstellen met een dubbele inslag: 1. uitverkiezing van Sion; 2. uitverkiezing der Davididen. Dit feest vindt S. weerspiegeld in de „kultuslyriek" (Pss 132; 78, 65-72; 24 B; 2; 72; 89; de „Sionsliederen"). Dit koninklijke Sionsfeest gaat énerzijds terug op het oude bondsfeest der amphiktyonie (46), en anderzijds werd het, na Deutero-Isaias, vrij grondig veranderd: niet meer David's heerschappij, maar wel Jahwe's koningschap (getekend in motieven van het Babylonische „troonsbestijgingsfeest" van Marduk) wordt op de voorgrond geschoven. Na de ballingschap leeft het omgevormde „koninklijke Sionsfeest" voort in het Joodse Nieuwjaarsfeest: de zogenaamde „troonsbestijgingspsalmen" (Pss 47; 93; 97; 99; 96; 98) vormen de „kultuslyriek" van dit post-exilische feest. — Deze reconstructie lijkt ons vrij fantastisch, en verre van „gesichert" (zoals de auteur meent: 81). Evenals MOWINCKEL op geen enkele uitdrukkelijke tekst van het Oude Testament beroep kan doen, om zijn theorie te staven, zo heeft men nog minder houvast in de teksten om een „koninklijk Sionsfeest" te postuleren (cfr 62). — Het vertrekpunt is trouwens onbewezen; met welk recht kent men aan het verhaal over de ark (2 Sam 6) een „ritueel" (repeteerbaar) karakter toe? De parallelplaats 2 Rg 8 handelt niet over dezelfde („die gleiche": 38 en 41) omstandigheden: door Salomo wordt de ark binnen de nieuw-gebouwde tempel gebracht (cfr 44). — De Psalmliteratuur is niet *per se* „kultisch", d.i. betrokken op een bepaald „feest"; zoals EISSFELDT het voorhoudt, kan een „dynamische intronisatie" (12) zeer goed een plastische uitbeelding van een eeuwig en onveranderlijk koningschap zijn; in plaats van als „steeds opnieuw gevierd" (52; Ps 132, 10), kan dat koningschap beschouwd worden als steeds opnieuw uitgezegd of bewaarheid. — De auteur houdt vast aan het „exilisch" karakter van Deutero-Isaias. Zelfs

indien het bewezen was, dat Is 40-55 uit de VIde eeuw stamt, dan zou men nog rekening moeten houden met de mogelijkheid dat de voorgehouden opvattingen van veel ouderen datum zijn. Vooral wat betreft het koningsschap van Jahwe (Is 52, 7-10), neemt de auteur zelf aan dat de idee (zoniet de naam) van Jahwe-Koning zeer oud is in Israel (cfr Is 6, ja zelfs Jdc 8, 23). Waarom zouden dan al de psalmen, die met Deutero-Isaias in betrekking staan, noodzakelijkerwijze post-exilisch zijn? (110). — Voor discussie vatbaar lijken ons nog de volgende beweringen. S. vereenzelvigt zonder meer Deutero-Isaias met de „Knecht van Jahwe" (101); de benaming „'âlâh" wordt eenvoudigweg geannexeerd als „terminus technicus voor een processie met de ark" (48); dit is zeker niet het geval voor 1 Rg 12, 28, waar verteld wordt dat Jeroboam het altaar „bestijgt" (45). — Waarom zijn Ps 132, 1 en 132, 11 een „legende" (53 en 56); het is zeer goed mogelijk dat David's droom en Jahwe's eed teruggaan op literaire procédés (cfr de „poetische Mittel" van STAERK: 131). — Enkele storende drukfouten ontsieren de overigens keurige uitgaaf. Blz. X moet men lezen, NORTH C. R., Hebrew Kingschip; op blz. XI moet het zijn: „Det sakrala kungadomet"; blz. 104 moet verbeterd worden: „Smartornas man"; blz. 65 leze men: „Prädizierung".

J. De Fraine

M. DELCOR, *Les Manuscrits de la Mer Morte, Essai sur le Midrash d'Habacuc*, (*Lectio divina*, n. 7), Paris, Editions du Cerf, 1951, 14 x 22.5, 83 blz.

Dit zevende deel der collectie „Lectio divina" biedt een uiterst suggestieve verklaring van het in 1947 bij de Dode Zee gevonden Habakuk-commentaar. Na een inleidend hoofdstuk over de huidige stand der vondst geeft c. 2 een met noten voorziene vertaling van het document. Daarna wordt, negatief, de interpretatie van DUPONT-SOMMER verworpen, om, positief, te komen tot een nieuwe proeve van verklaring. Steunend op Flavius Josephus, meent S. dat de tekst slaat op Alexander Jannaeus (ongeveer 80 v. C.), de goddeloze priester, die zich de slechts aan David toekomende koningswaardigheid aanmatigt. De *Kittim* zijn de Seleucieden, de *Leraar der Gerechtigheid* is een gevlucht lid der vervolgde Pharizeeën-secte. — Ofschoon niet voor gespecialiseerde lezers bedoeld (51), en ofschoon S. binnenkort in de Rev. Bibl. op hetzelfde onderwerp belooft terug te komen, is het betoog vrij solied en overtuigend. Toch ziet men niet goed in waarom de Esseniërs uitgesloten worden: het argument uit het laattijdig vermelden (70) gaat niet op; het is namelijk dezelfde Josephus, waarop S. steunt, die ons de meeste gegevens overmaakt over de door S. als „integralistische Pharizeeën" (70) betitelde Esseniërs. — Enkele losse bedenkingen betreffen kleinigheden. Het idee dat „straf schuld openbaart" kan bezwaarlijk „de thesis van boek Job" (31) genoemd worden. — Kan men in de II-Ie eeuw vóór C. reeds gewagen van de Massoretentekst (72; zie trouwens 76: „gelijk aan de TM")? — Hoe slaat col. XI, 4-5 op de „naaktheid" van Hab 2, 15? — Dat de *Ecole archéologique et biblique française* niet gewaarschuwd werd (13) is niet helemaal juist; daarover zou een Nederlandse hoogleraar uitleg kunnen verschaffen. Onjuist zijn de volgende détails. Op blz. 16 leze men: „IIe siècle *après* notre ère (niet „de")"; op blz. 17 moet het zijn Rockefeller; de TM van Hab 1, 9 is qadimah (niet: „qedimah") (30); op dezelfde blz. 30 leze men „'awen"; de hifil van *shub* is „heshib" (31); het accent van „kêrux" is circonflexus op „ê" (74); de verwijzing naar Mt 24, 4 moet zijn Mt 27, 4 (76 n.).

J. De Fraine

Dr Martin REHM, *Das Bild Gottes im Alten Testament*, Würzburg, Echter-Verlag, 1951, 11.5 x 19, 95 blz., geb. DM 3.80.

De studie van de Godsopenbaring in het Oude Testament, en meteen van de theologie van God, zoals zij in de Oude Schrift voorkomt, werd de laatste jaren met vlijt en zorg beoefend. S. wil in een klein boekje de vruchten van deze uitgebreide en soms erg omvangrijke werken bijeenbrengen. Hij verzaakt terecht aan elke wetenschappelijke bezorgdheid om „volledig" te zijn. Het gaat hem veeleer om helderheid, overzichtelijkheid en vooral om het essentiële. De grote thema's waarin Gods Naam bezongen wordt, neemt hij het ene na het andere door, ontleedt hun voornaamste inhoud, steunt en illustreert zijn betoog op de meest duidelijke tekst. In kleindruk komen meer gespecialiseerde bemerkingen, vooral over de oorspronkelijke en juiste betekenis van een Hebreeuws woord, en ook over de evenwijdige, en tevens weer afwijkende inzichten bij de godsdiensten, die historisch de Joodse godsdienst omgaven en soms beïnvloedden. Deze laatste vergelijkingen geven hem de gelegenheid nog groter nadruk te leggen op de transcendentie van de Openbaring Gods in de Bijbel. Het is een meesterwerkje in zijn genre. Men kan wellicht sommige hoofdstukken, als b.v. dat over de Rechtvaardigheid Gods, ontoereikend vinden en nog te vaag. Van de andere kant moet eenieder die op de hoogte is van deze studies bij talloze onopvallende

bemerkingen en nuanceringen terdege bekennen, dat S. zeer goed weet wat hij zegt, en uit de volheid van zijn kennis put om slechts het meest zekere, het meest essentiële ook, mede te delen.

P. Fransen

Dr W. H. Gispen, *De Christus in het Oude Testament*, (*Exegetica*, reeks 1, deel 1), Delft, Uitgeverij van Keulen, 1952, 16 x 24, 64 blz., f 3.50, bij intekening op de gehele eerste reeks f 2.75 per deeltje.

„Exegetica" is een reeks oud- en nieuwtestamentische studiën onder redactie van Prof. Dr W. H. Gispen, Prof. Dr F. W. Grosheide en Dr H. Mulder. Zij zal, zo belooft de omslag van haar eersteling, „monografieën" bevatten, die van centrale en actuele betekenis zijn voor de bijbelstudie. De uitgave geschiedt in reeksen van telkens zes deeltjes, waarvan drie betrekking hebben op het Oude Testament terwijl de drie andere zich bezig houden met Nieuw-Testamentische onderwerpen. De deeltjes verschijnen met een tussenruimte van vier maanden, zodat per jaar drie deeltjes worden gepubliceerd en één reeks in twee jaar compleet is. De omvang van een deeltje zal variëren van 50-80 bladzijden." Blijkbaar is de reeks bedoeld voor de ontwikkelde gereformeerde lezer; ze wil hem, betreffende bepaalde kwesties, nader oriënteren door hem een blik te gunnen in de werkplaats der vakgeleerden.
Dit eerste deeltje is belangrijker om de reeks die het opent dan om zichzelf. De titel belooft veel, maar de ideeën die de auteur over zijn onderwerp heeft zijn werkelijk te vaag. Feitelijk laat hij aan de hand van een twintigtal passages (betreffende de eredienst en de lijdende Knecht des Heren, verder uit Spreuken en Psalmen, ten slotte negen historische taferelen) zien, hoe men bij het O.T. Christus te pas kan brengen. Het verband dat de auteur legt lijkt ons dikwijls betwistbaar en is in ieder geval in de aangehaalde specimina van zeer uiteenlopend karakter. Hij schijnt ook het vruchtbare debat, dat vooral in de franse exegetische literatuur gaande is over de christologische zin van het O.T., niet te kennen.

H. Renckens

Eugen Rückstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, (*Studia Friburgensia*), Freiburg in der Schweiz, Paulusverlag, 1951, 16.5 x 24, XVIII + 290 blz., Zw.frs 13.—.

Dit boek is een stilistisch-literaire studie van het Johannesevangelie. De ondertitel geeft deze nadere bepaling: *Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen*. Dit heeft tot gevolg, dat het grootste deel — blz. 20 tot 180 — is gewijd aan een studie en kritiek van de opvattingen van Rudolf Bultmann. Wil men diens mening grondig leren kennen, dan kan men hier terecht. Niet alleen de beginselen, maar ook de gedetailleerde toepassingen van Bultmann's kommentaar op het vierde evangelie worden uitvoerig en diepgaand besproken en getoetst. Hoe verdienstelijk deze studie en kritiek inderdaad is, het zal menigeen wat te veel zijn. Beter bevallen de gedeelten over Eduard Schweizer's Ego Eimi en de discussie met Joachim Jeremias over de echtheid van Joh. 6, 51-58. In het verloop van de verhandeling wordt nog, wel terecht, kritiek uitgeoefend op de rhythmische theorieën van Gaechter en een interessante discussie geleverd van de opvatting van Holzmeister omtrent de Proloog, en van Boismard aangaande het 21ste hoofdstuk. Alles tezamen een zeer verdienstelijke eersteling, die ons begrip van het Johannesevangelie verheldert en ons naar de „Gesamterfassung der johanneischen Frage" met de schrijver doet uitzien.

L. Rood

F.-X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus*, Le Puy-Paris, éd. Xaxier Mappus, 1950, 16 x 22, 397 blz.

„Quod si Christus non resurrexit, vana est fides vestra; adhuc enim estis in peccatis vestris". Deze plaats uit de Eerste Brief aan de Korinthiërs en andere teksten uit de Paulusbrieven zijn in het verleden, en worden ook nog wel een beetje in het heden, tezeer vergeten, als het gaat over de verlossing en het door Christus bewerkte heil. Daarom heeft Durrwell, een Luxemburger, het Paasmysterie en zijn overvloed aan consequenties in de vernieuwde belangstelling willen zetten. Hij steunt daarbij voortdurend op de H. Schrift; het „Etude Biblique" op het titelblad is geen leeg woord. In een inleidend hoofdstuk worden de gegevens van de H. Schrift over de heilbewerkende aard van de Verrijzenis samengebracht. In de volgende hoofdstukken wordt het verband aangetoond tussen Menswording, Dood en Verrijzenis, tussen de Verrijzenis en de H. Geest, de effecten van de Verrijzenis beschouwd in Jesus zelf en in de Kerk, in haar geboorte, leven en geschiedenis, terwijl het laatste hoofdstuk het Paasfeest beschrijft in de hemelse voltooiing. Het moge zijn, dat D. soms wel eens wat gemakkelijk bewijst of de geloofsanalogie wat vlot hanteert, dit neemt niet weg, dat hij een zeer mooi boek heeft geschreven, helder van opbouw en rijk van inhoud.

L. Rood

B. C. BUTLER, *The Originality of St Matthew, A Critique of the Two-Document Hypothesis*, London, Cambridge University Press, Cambridge, 1951, 14 x 22, VII + 178 blz., geb. sh. 18.

„Q bestaat niet, en Mc hangt af van Mt" (164): ziedaar de thesis van deze merkwaardige studie van Dom BUTLER, abt der abdij Downside, over de *Zweiquellenhypothese*. Deze aanval op de klassieke oplossing van het synoptisch probleem wil er een dubbele vergissing (106) van bloot leggen. In de vier eerste hoofdstukken wordt het bestaan der „hypothetische, proteaanse" (60) Q(uelle) geloochend: Lc gebruikt niet een losstaande Q, maar wel passussen uit Q volgens hun versie bij Mt (24); in de bergrede is Mt primair tegenover Lc, daar deze Mt's zin soms te niet doet (47); en ook buiten de bergrede zijn er 16 gevallen aan te geven, waarin Lc afhangt van Mt gr. — In de 7 laatste hoofdstukken wordt gepoogd Mc als afhankelijk van Mt voor te stellen; de *Zweiquellenhypothese* beging een „schooljongensvergissing" (63): Mc is wel de band tussen de passussen der drievoudige traditie, maar niet noodzakelijk de bron; uit Mt's grote redevoeringen „telescopeert" (83) Mc belangrijke details (Mc 13, 34-37 beantwoordt aan 61 verzen van Mt). Mc moet blijkbaar Q gekend hebben, d.i., blijkens het eerste deel der bewijsvoering, Mt; want Mc breekt Mt's rhythme (119) en brengt onhandige verbeteringen aan (125). — Als positieve „hypothese" stelt B. voor dat het Mc-evangelie zou te wijten zijn aan een aanpassing, op grond van persoonlijke herinneringen van Sint Petrus, van het reeds in het Grieks bekende Mt-ev.

Het voordeel van B's oplossing is ongetwijfeld de eenvoud (1) en de „Copernicaanse economie" (8). Zijn scherpe ontledingen doen meer dan eens weifelen van de éne zijde naar de andere. Niettemin, over het algemeen genomen, ontkomt men niet aan de indruk van een zeker vooroordeel ten gunste van Mt's prioriteit. Deze oorspronkelijkheid wordt nu eens gezien in de grotere eenvoud (45), en dan weer in de harmonieuze compositie (12; 17: 77; 85; 151). Men vraagt zich af of de noodzakelijk geachte „subjectieve intuïtie" (29; 23) niet te veel primeert boven de evenzeer gepostuleerde „objectieve vergelijking" (170). Waarom is een logisch-geordend geheel (Mt) primair tegenover een niet-logisch geordend (Mc)? Waarom zou Mc een „onhandig excerpt" (85) of een „bevreemdende wijziging" (96) aangebracht hebben aan een „organische" (85) bron? Waarom is poëzie (Mt) *per se* primair tegenover proza (Mc; cfr blz. 53: 55; 74: 117 n. 1)? Waarom wordt elke redactionele arbeid geloochend voor Mt, terwijl Mc en Lc slechts „patchwork" geleverd hebben (45; 59)? — Enkele detail-analyses zijn zeker niet vrij te pleiten van spitsvondigheid. Wijst Lc 10, 27 op invloed van Mc 12, 28-34, omdat Lc spreekt van de „wet" en Mc van de „schriftgeleerde" (20)? — Dat Lc 6, 20: „Zalig de armen" (zonder meer) secundair zou zijn tegenover Mt 5, 3: „Zalig de armen *van geest*" wordt niet bewezen door de overweging, dat Lc moest inkorten, aangezien hij in de wee-roepen over de „rijken" toch niet kon gewagen van de „rijken van geest" (31). — Is het voldoende Lc 13, 28 afhankelijk te verklaren van Mt wegens de „typisch Mattheaanse formule: tandengeknars" (49)? Bewijst Mc 4, 2: „Hij leerde hun vele dingen in gelijkenissen" dat Mc bewust excerpeert uit Mt, en niet b.v. uit Jezus' leer (87)? — De auteur vermeldt zelf terloops enkele verklaringen, waar hij niet genoeg op ingaat; b.v. „toevallige gelijkheid" (13; 144); op Jezus zelf teruggaande gelijkheid (59; 140); vermelding van eenzelfde woord of feit in twee bronnen (75).

Ongetwijfeld heeft B. bewezen dat de bron Q meer moet bevat hebben dan loutere „uitspraken" van de Heer; wellicht had hij, bij de verwijzing naar PAPIAS' logia (158; 166) kunnen wijzen op de identificatie bij die auteur, van „kuriaka logia" met „lechthenta ê prachthenta", zodat ook daden naast woorden onder de benaming „logia" kunnen vallen (getuigenis over Marcus). — Maar wellicht had B. wat meer aandacht moeten besteden aan de verklaring van VOSTÉ, volgens welke Mt gr. Mt aram. zou combineren met Mc (159-161): in deze hypothese verklaart men Mt's prioriteit voor een groot aantal punten, en houdt men meer rekening met de andere argumenten (naast de linguistisch-stylistische) voor Mc's invloed op Mt gr. (b.v. het argument uit de orde der pericopen; cfr zeer kort, blz. 67).

J. De Fraine

Theologisch Woordenboek, 1ste aflevering „Aalmoes-Bellarminus", onder de hoofdredactie van Dr H. BRINK O.P., Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1952, 18 x 25.5, XIX + 439 blz., ing. B. frs 150.— per afl.

Na het schitterend en verdiend succes van het Bijbels Woordenboek heeft de uitgeverij Romen de Nederlandse intellectuelen willen doteren met een tegenhanger op breder schaal van het bescheiden „Handlexikon der kath. Dogmatik", en op minder omvangrijk formaat van het voortreffelijke „Lexikon für Theologie und Kirche". Een moeilijke taak, lastiger wellicht dan die van het B.W. Het gaat er immers om in bondige, doelmatige en objectieve bewoording het essentiële over talrijke en tamelijk ingewikkelde onderwerpen te leveren, en tevens door een geschikte bibliographie de weg aan te wijzen voor meer speciale studies.

Welke grote diensten dergelijk werk moet bewijzen ligt voor de hand. Naar het opgezet program wordt de theologie breed opgevat, zodat men in het woordenboek ook talrijke inlichtingen zal vinden over onderwerpen, die haar enigszins raken, als sociologie, moraal, philosophie, enz. en al de theologische bijvakken. De uiterlijke techniek herinnert aan het L.Th.K. Doch men merkt onmiddellijk een groot verschil. Herder had beroep gedaan op het ganse Duitse Katholicisme, terwijl hier het leeuwenaandeel van de last berust bij de Nederlandse Dominicanen en geestesverwanten, die niet enkel de leiding, doch ook de uitwerking van het centrale en belangrijkste deel bezorgden.

Deze eerste aflevering bevat talrijke uiterst geslaagde bijdragen, zo wat de wetenschappelijke grond betreft als de doelmatige en bondige formulering; de bibliographie wordt tot op de jongste tijd bijgehouden. Sommige artikelen nochtans missen die doelmatige bondigheid, die het gebruik van het L.Th.K. zo aangenaam maken, wat spijtig is, want „nullus in egregio corpore naevus erit".

Het artikel *„Baianisme"* lijdt aan een zeker gebrek in het historisch perspectief. Tapper († 1559) bestreed wel de strekkingen van Baius in de strijd tussen de oudere en de jongere Leuvense school, maar de *Opuscula* van Baius verschijnen pas in 1563. Bellarminus en Lessius kwamen naar Leuven na de veroordeling der stellingen van B. door Pius V, en bestreden die stellingen. Ook dient opgemerkt te worden dat die stellingen veroordeeld werden in de zin, die zij in de leer van B. hadden, en dat niet beoogd werd de stellingen der andere Augustiniaanse school te veroordelen. Men moet daarmede rekening houden om te bepalen welke de positieve leer is, die men als minimum daaruit moet opmaken. Ook had men in de bibliographie kunnen verwijzen naar de bondige, doch volledige uiteenzetting van het systeem in het artikel van Scheeben in de K.L. Hergenröther-Hauck. — *„Aanverwantschap" :* in een woordenboek komt die uitlating over de interpretatie van can. 97 door de meeste juristen minder van pas. Zij nemen niet zonder reden de technische betekenis van de uitdrukking aan. De schuld van dit misverstand lag in de uitdrukking zelf, door het weglaten van „ratum" (mat. validum etiam non cons.). In het huwelijksrecht voor de Oosterse Kerken werd alle dubbelzinnigheid weggenomen. Het ware voldoende geweest te wijzen op deze tekstverbetering. Ook ware het misschien practisch geweest er op te wijzen, dat de Kerk, hoewel het beletsel van kerkelijke orde is, tot nog toe geen dispensatie schonk „in linea recta". — *„Aldhelm" :* buiten de uitgave van Giles O.E.S.A., door Migne overgenomen, bestaat er een jongere van 1919 in M.G.H., Auctores antiqui, t. XV. Ook had het boek van E. S. Duchatt „Anglo-saxon Saints and Scholars", 1947, kunnen vernoemd worden. — *„Alvarez de Paz"* † 1620 en niet 1660. — *„Apophtegmata Patrum" :* een verwijzing naar de late uitgave van het oude werk van Rosweyde is bitter weinig als bibliographie. — *„Armoedestrijd" :* wat uit de verte beschouwd! Daar men heeft getracht de tegenstelling tussen de decretale van Nicolaus III en de Constitutio dogmatica van Joannes XXII te gebruiken als opwerping tegen de pauselijke onfeilbaarheid, verdiende het onderwerp, zoniet een veel uitgebreider behandeling, dan toch wel een nauwkeurige vermelding van de feiten sedert 1279, het uitbreken van de theologische strijd te Narbonne in 1321 enz. Het algemeen kapittel had niet plaats in 1232, maar in 1322; bibliographie: minstens Baluzi en Natalis Alexander. — *„Arnobius de Jongere" :* waarom worden zijn op zijn minst semi-pelagiaanse en anti-augustiniaanse strekkingen niet aangeduid? — *„Apologetiek" :* bibliographie wat schaars. Men had het artikel van A. Valensin „Méthode d'immanence" in D.A.F.C. kunnen aanhalen. — *„Argentré du Plessis"*, en niet du Plessie. — *„Augustinus" :* waarom het artikel van Portalié, in D.T.C., dat nog het uitvoerigste overzicht van de werken en de leer van A. geeft, niet aangehaald? — *„Amort"* verdiende een uitvoeriger behandeling. — *„Baader" :* waarom niet verwezen naar het uitvoerig artikel in K.L., 2de uitgave, of naar dat van L.Th.K. — *„Barsanuphius"* was wel een geboren Egyptenaar, doch Gaza ligt niet in Egypte. Waarom het artikel van de Dict. Spir. niet aangehaald?

Moge het Th.W. meer en meer volmaakt worden en in uitwendige als inwendige technische verzorging wedijveren met het L.Th.K.

Al. De Bil

Prof. Dr Theol. Alois RIEDMANN, *Die Wahrheit des Christentums*, I. Band: *Die Wahrheit über Gott und sein Werk*, II. Band: *Die Wahrheit über Christus*, 2. Aufl., Freiburg, Herder, 1952, 16 x 24, XV + 379 en XVI + 393 blz., geb. DM 22.50 en 24.80, bij intekening DM 19.80 en 22.

Naar de beste tradities van de Weense school en haar beroemde stichter Prof. Dr W. Schmidt S.V.D. heeft R. onze R.K. literatuur verrijkt met een fundamentele „apologetische encyclopedie". Dat deze lijvige banden in Duitsland in enkele maanden tijds uitverkocht raakten, bewijst de waardering voor dergelijke studies. Ik denk niet, dat R. ons een „Apologetica" in echte zin heeft willen geven. Het theologische aspect van het werk is wel

het minst uitgewerkt. Wij hebben hier veel meer te doen met een echt apologetisch arsenaa waarin een verbazende eruditie ons talloze argumenten, getuigenissen en vergelijkingspunte aan de hand doet voor het echt apologetische werk.

In het eerste deel troffen ons allermeest de leer over de Schepping, de Voorzienighei en de Evolutie. Hierin komen vooral twee vakken naar voren, waaraan R. zeer veel aan dacht schenkt, en waarin hij ons zeer onderlegd lijkt: de vergelijkende godsdienstwetenscha en de natuurwetenschappen. Zijn bespreking van de H. Schrift lijkt ons echter minder ge nuanceerd, wat ondermeer blijkt uit zijn interpretatie van de „creatio ex nihilo" in het O.T (blz. 151-152). Sommige korte overzichten over de geestesgeschiedenis van het Westen zij ook van grote waarde, als b.v. de Aufklärung (blz. 36-40), de Godsopenbaring in d mystiek (blz. 48-51). Voor de mensen van onze tijd was het voorzeker een uitstekend gedachte een grote plaats te laten aan het religieuze getuigenis van bekende wetenschapper Wil men de wetenschap zelf gebruiken voor de Apologetica, dan moet men toch een scher onderscheid bewaren. Het is zeker dat de moderne kernphysika, de biologie en de sterren kunde onze geest *opent* voor de religieuze waarheid, maar men mag niet zeggen, dat he deze religieuze waarheid *bewijst*. Dit laatste is niet handig noch loyaal, want wat zal me zeggen, als de wetenschap weer een andere weg uitgaat. Het is principieel ook niet juis want men kan van uit het phenomenale plan geen absolute conclusies trekken. S. wijst nie genoeg op deze distinctie.

In het tweede deel over Christus komt de leerling van W. Schmidt pas tot zijn voll recht. In meesterlijke hoofdstukken wordt de transcendentie van Christus' persoon, werk e verschijning belicht tegenover de breed opgezette achtergrond der menselijke godsdienste R. wil het bekende werk van de Grandmaison „Jésus Christ" herschrijven, en hierin word hij op een onvervangbare wijze geholpen door de jarenlange studies van de hele Weens school. Heeft zijn werk wellicht niet de literaire perfectie van de Fransman, het heeft e toch de wijdte en ruimte van blik van overgenomen, en vooral gebruik kunnen maken va het ontzaglijke werk, dat in deze in de laatste twintig jaren is gepresteerd. Maar dit geld toch vooral voor het vak der vergelijkende godsdienstwetenschappen. Wat de exegese va de H. Schrift betreft, al geeft hij b.v. een nogal accuraat overzicht van de betekenissen va „Mensenzoon" (blz. 56-59), toch kan men aan verscheidene kleine détails merken, dat h niet zo vertrouwd is met de moderne exegese, vooral waar deze het N.T. steeds mee van uit het Oude gaat belichten. Zo is het getuigenis van Petrus in Mt 16, 16 niet zo een voudig, als hij voorgeeft (blz. 62), en zijn de woorden van Lk 2, 40 niet te wijten aan zij „klinische ogen", maar aan een symboliek, die bewust aanleunt bij het O.T.

De tekst zelf van de twee delen blijft iets tussen het systematische handboek en ee leesboek, wat zijn grote voordelen heeft, maar ook zijn nadelen. Een vlot geschreven blad zijde, waarin men een philosophisch systeem of een godsdienstig aspect tracht te conden seren, laat de lezer uiteraard een gevoel van onbevredigdheid na, vooral zo deze doorspek wordt met citaten. Zo kan men zich dan ten slotte gaan afvragen, of tegenwoordig éé mens in staat is die geweldige massa materiaal alléén te verwerken, zonder soms in minde waardig tweedehands werk te vervallen. Dit doet echter niets af aan de ruime opzet va het geheel, de ernst van de informatie en de voor sommige delen echt meesterlijke bewerkin

P. Franse

Eugen Biser, *Das Christusgeheimnis der Sakramente*, Heidelberg, F. H. Kerle Verla 1950, 12 x 19, 150 blz., ing. DM 2.90.

„Ex Enos ta panta" luidt het motto van dit werkje: de veelheid van de Sacramente wortelen in de éne feitelijke werkelijkheid van Christus' Verlossingsdaad, in de ene gehein zinnige wezenheid van Christus, als het Woord van de Vader, Hij die God aan ons open baart, en ten slotte in de ene mystieke bestendiging van Christus in tijd en ruimte, c H. Kerk. Dit drievoudige aspect van Christus, waaraan ook een drievoudig en rij genuanceerde zijnswijze in de Sacramenten beantwoordt, vormt dan ook de indeling va deze eerder vulgariserende, nochtans echt rijke studie. Wat ons het meest bekoorde, wa de voorliefde van S. voor de johanneïsche aspecten in dit *Mysterium Christi*. In deze onderlijnt hij herhaaldelijk veel te weinig gekende waarheden, als b.v. het beschouwen va de Verlossing van Christus als een uitstorting van de H. Geest naar Joh 7, 38 en I Joh 5, (blz. 34-35).

P. Franse

Joseph Pascher, *Die Liturgie der Sakramente*, Munster in Westf., Asschendorffsch Verlagsbuchhandlung, 1951, 14 x 21.5, 282 blz., geb. DM 9.50.

De praktische Moraal, en met haar de Dogmatiek heeft dikwijls in de studie van c Sacramenten een vereenvoudiging doorgevoerd, die o.i. noodlottig is. Men wil het allee

hebben over de *elementa ad valorem*, terwijl heel de rest, de rijke symboliek van de kerkelijke sacramentenliturgie, wordt verwezen naar het domein van de *coeremoniae*, waar eventueel liturgisten zich nog kunnen mede ophouden. Wij denken dat deze minimaliserende stelling een al te juridische opvatting verraadt van de Kerk. Men vergeet dat zij in heel haar optreden, en wel heel speciaal in haar liturgisch handelen de heilsdaad van Christus voor ons doortrekt in de geschiedenis. S. wil op deze dogmatische twistvraag niet verder ingaan, alhoewel hij in zijn inleiding ten slotte beslist de voorkeur geeft aan deze laatste zienswijze. De Sacramenten zijn allereerst een kultusdrama, een symbolisch en ritueel handelen van Christus in en door de Kerk. Zo gaat hij dan ook onmiddellijk over tot een uitgebreid commentaar op al de teksten uit het *rituale romanum*, en waar het pas geeft, ook op die uit het nieuwe Duitse rituaal. Hij beschouwt *alle* ceremonies in hun geheel naar hun symbolische waarde en werkkracht. Voor het Doopsel bv. vergeet hij geenszins de wijding van het water op Paaszaterdag, het catechumenaat, de exorcismen. Hij tracht deze symboliek te doen herleven aan de hand van teksten uit de Schrift, de Vaders en de oudere liturgische teksten. Zo wordt dit werk een belangrijk hulpmiddel, niet alleen bij de Pastoraal, maar ook bij de studie van het wezen en de werkdadigheid van de Sacramenten.

P. Fransen

H. Terrier, *Le Transformisme et la pensée catholique*, Paris, Editions du Cèdre, s.d., 238 blz., Fr.frs 300.

De bekende wetenschappelijke moeilijkheden, waarmee het transformisme te kampen heeft, worden aan de hand van de bekende citaten van zijn aanhangers en tegenstanders, breed uitgemeten. Over de katholieke gedachte daaromtrent is echter weinig te vinden. Zeker is het niet zonder meer de katholieke opvatting, dat de leer van de macro-evolutie noodzakelijk materialistisch en atheïstisch is (p. 12), of dat de theorie van de dierlijke afstamming van het menselijk lichaam de geestelijke natuur van de ziel moet loochenen (p. 163). Het katholieke denken pleegt meer aandacht te schenken aan de grenzen tussen natuurwetenschap, wijsbegeerte en geloof !

P. Smulders

P. F. Fransen S.J., *Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare" auf der 24. Sitzung des Trienter Konzils Juli bis November 1563*, (*Excerpta ex Dissertatione ad Lauream in Fac. Theol. Pont. Universitatis Gregorianae*), Freiburg, Herder, 1951, 14.5 x 22.5, 63 blz., niet in de handel.

Met betrekking tot verscheidene *canones* uit de XXIVste zitting van het Concilie van Trente ontleedt S. een formulering van de *canones*, eigen aan deze zitting : *„Si quis dixerit ecclesiam errare*, etc., *anathema sit"*. Perrone en Palmieri hadden er in de XIXde eeuw een definitie in gezien van de onfeilbaarheid van de Kerk op een bepaald punt, en de meeste handboeken zijn hen hierin gevolgd. Uit de waarschijnlijke oorsprong en het gebruik van deze formule bewijst S. dat de draagwijdte veel breder is. Men wilde hierdoor allereerst de kerkelijke wetgeving in zake het huwelijk tegen de aanvallen van de Protestanten zeker stellen. *Errare* betekent hier dus zoveel als „zijn macht te buiten gaan". Deze studie bracht echter S. nog tot een andere bevinding, waarin hij nochtans vooralsnog geen beslissend oordeel denkt te mogen vellen : wijzen alle canons van Trente op een definitie van het geloof ? Het is niet de eerste maal dat men de tot nog toe nog als algemeen erkende draagwijdte van de canones van Trente in twijfel trekt. De bescheiden nota van Pater H. Lennerz betreffende het eerste anathema van de eerste zitting heeft dit probleem voor goed aan theologen en canonisten gesteld (zie Gregorianum (1946) blz. 136-144). Wij menen zelf dat de inhoud van vele canones daartoe aanleiding geeft, zoals bv. can. 6, 7, 8 en 9 over de H. Mis (Sessio XXII), die zeker geen geloofspunten formuleren en alsdusdanig een kerkelijke straf opleggen tegen bepaalde Lutherse beweringen die nochtans het geloof niet rechtstreeks raken. Maar het probleem is o.i. veel omvangrijker : wij menen dat men meer aandacht moet besteden aan de Prooemia van de verschillende zittingen. Daar wordt telkens de draagwijdte van decreten en canones aangegeven. We hopen in een vergelijkende studie van deze teksten eens te bewijzen dat, afgezien van sessio VI, het concilie geenszins de bedoeling had geloofsdefinities uit te vaardigen, maar alleen de ware leer van de kerk uiteen wilde zetten. Hierbij zal een diepere studie van het kerkelijke strafrecht en meer bijzonder van het anathema en de excommunicatie bij de canonisten ons heel wat inzicht geven en de vele definitiones fidei die onze handboeken structureren doen herzien. Uit dit alles blijkt hoe groot de waarde is van deze goed ingelichte en zeer technische studie van Pater Fransen. Ze verscherpt een probleem dat geen enkel oprecht theoloog mag ontvluchten en een theologisch renouveau verzekert.

J. Beyer

Paul ANCIAUX, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XIIe siècle*, (*Universitas catholica Lovaniensis, Diss. ad gradum magistri*, Ser. II, T. 41), Louvain, J. Nauwelaerts, 1949, 17 x 25.5, XXXII + 645 blz., B.frs 490.

In de studie van de evolutie van de Penitentie-theologie is de keuze van de twaalfde eeuw dubbel belangrijk; wij hebben daar immers de oorsprong van de scholastiek en de eerste pogingen tot systematisatie van de Penitentieleer. — In het eerste deel schetst A. de grote lijnen van de Penitentieleer in de XIe eeuw. Met recht en reden achtte S. het niet nodig de hele evolutie vanaf de eerste eeuwen van het Christendom te hernemen: vele auteurs hadden dit reeds gedaan. — In het tweede deel vangt het onderzoek van het bronnenmateriaal aan, waarop de verdere studie moet worden gebouwd. De theologen worden in verschillende scholen verdeeld: de school van Laon, de groep van Abelardus, de Victorijnen, de volgelingen van Lombardus. Buiten de speculatieve theologen worden canonisten, commentatoren van de H. Schrift en de „summae" voor biechtvaders ook geraadpleegd en vluchtig bestudeerd. — Het derde en vierde deel worden besteed aan de vergelijkende studie van de auteurs van de XIIe eeuw. Deze worden chronologisch gerangschikt in de eerste of tweede helft van de XIIe eeuw. Of deze verdeling gelukkig is, kunnen we voorlopig niet uitmaken. Alleen noteren we dat Robert de Courçon, Etienne Langton, Godfried van Poitiers, Petrus van Capua, eerst besproken worden als auteurs van het einde van de XIIe, later als auteurs van de XIIIe eeuw. Deze laatste twee delen worden telkens in drie grote hfdst. onderverdeeld: een algemene studie over de Penitentie in die tijd, een hfdst. over de noodzakelijkheid van de biecht (confessio), een derde over de priestermacht.

Uit dit korte overzicht zal de lezer onmiddellijk merken, hoe belangrijk deze studie is. Dit sacrament staat met de Eucharistie in het centrum van het christelijk moreel en liturgisch leven. Op doctrinair gebied heeft de Penitentie een geprivilegieerde positie: in de kerkelijke traditie ligt ze voortdurend in het snijvlak van twee machten: wijdings- en jurisdictiemacht, en vormt alzo één van de bizonderste contactpunten tussen speculatieve theologie en canoniek recht. Daarbij is de XIIe eeuw van zeer groot belang voor de sacramentenleer: de notie van sacrament wordt langzamerhand zuiverder geformuleerd, de zeven sacramenten worden als zodanig van de sacramenta minora onderscheiden; de „poenitentia privata" had de publieke biecht en boete verdrongen. Toch bereikte men bij dit Sacrament nog geen leerstellige synthese. De hele theologie blijft aanleunen tegen allegorische of onjuiste Schriftinterpretaties; zij lijdt ook aan een verwarring, die nu nog bestaat, tussen het sacramentele en het juridische in de Penitentie. Dit klaar besef van de onzekerheid van de leer op het einde van de XIIe eeuw is van groot belang voor het theologisch onderwijs. Dat wij pas in de XIIIe eeuw voor het eerst een gestructureerde leer vinden bij S. Thomas, en nog wel moeten vaststellen, dat Scotus kort na hem deze synthese om goede redenen zal verwerpen, zal de moderne theologen aanzetten om met grotere vrijheid dit probleem te benaderen, al hebben de handboeken op dit gebied reeds zoveel punten „vastgelegd"! Het is pas later, wanneer we heel de traditie opnieuw zullen hebben onderzocht, en de ware inhoud van de leer van Trente zullen kennen, dat we hopelijk zullen komen tot die echte sacramentele kern van de Penitentie, ontdaan van alle historische en juridische bijbeschouwingen, die deze al te lang verborgen hielden. Daarom is het een verheugend feit dat dogmatici ook de canonistische traditie terugvinden. Een diepere studie ervan zou heel wat meer uitbreiding nemen dan uit het werk van A. kan vermoed worden. Zijn poging echter laat ons reeds aanvoelen, dat, zoals de Oosterse traditie de Latijnse dikwijls tot een zuiverder inzicht terugbracht, zo ook de canonistische traditie in de sacramentenleer ons bevrijden kan van een a-priori gebouwde synthese, waarin theologen de praxis Ecclesiae vastgekneld houden. Dat dit werk uitmunt door zijn degelijkheid zal wel niemand betwijfelen, die de hoge wetenschappelijke eisen van de Leuvense faculteit kent. Hij publiceert veel onuitgegeven teksten. Zijn positieve, klare ontleding van teksten geeft een onbetwistbare waarde aan zijn steeds voorzichtige analyses. Het werk is sterk analytisch gehouden, zoals A. het in zijn voorwoord ook aankondigt. Tegenover het gepresteerde werk zou het misplaatst zijn te vitten op één of ander détail, op enkele zeldzame drukfouten en zo meer. Men mag het wel jammer vinden, dat de tot hiertoe onuitgegeven teksten die A. in zijn studie opneemt, niet in hun geheel in een afzonderlijk volume werden samengebracht, met de aanduiding van hun respectievelijke waarde in het werk van de verschillende auteurs. Men zou graag weten of men een hele quaestio te lezen krijgt. En losse citaten zou men eveneens in hun context willen herlezen. Wij zagen ook liever elke auteur afzonderlijk besproken worden. Men kan dan in een laatste hoofdstuk alle schooltegenstellingen kort en bondig aangeven, en ieder probleem scherp aflijnen. Het is wel moeilijk heel de leer van een theoloog als Lombardus samen te vatten, wanneer men naar drie verschillende behandelingen wordt verwezen (blz. 76-83; 223-231; 328-334). Dit methodologisch meningsverschil doet niets af aan de waarde van deze magisterthesis. Sinds enkele jaren reeds hebben we zelf dit onderwerp

bestudeerd en het is ons een genoegen de conclusies van A. volledig te mogen aanvaarden en op zijn werk te mogen voortgaan.

J. Beyer

Johann Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, II, *Das Wirken der Gnade*, (*Freiburger Theol. Studien*, n. 64), Freiburg, Herder, 1951, 16 x 24, XI + 266 blz., DM 10.50.

Hoe hoogste toppen en diepst verval onmiddellijk naast elkander kunnen liggen, toont de ontwikkeling der genadeleer tussen ca. 1250 en 1350. Op de geniale synthesen van een Bonaventura en Thomas, waarop het Concilie van Trente met zoveel vrucht zal teruggrijpen, volgt de verstarring en uitholling der genadeleer in het Nominalisme, die de hartstochtelijke reactie van de Hervormers zal oproepen. Aan deze periode wijdt J. Auer een uitvoerige, op vier delen berekende studie, waarvan het eerste (Das Wesen der Gnade) in 1942 verscheen, en het tweede (Das Wirken der Gnade) nu voor ons ligt. — Dit deel behandelt de leer over de mogelijkheden van de gevallen mens zonder genade, over de verdienste, over de verhouding van vrijheid en genade in het menselijk handelen, en tenslotte over het bovennatuurlijk karakter der genade. De zeer bijzondere waarde van het werk ligt in het feit, dat de schrijver niet tevreden is met de weergave van de opvattingen der grote klassieke schrijvers, maar dat hij het volle licht laat schijnen ook op de figuren van mindere rang, hun voorlopers en hun leerlingen, zonder welke hun geschiedenis onvolledig blijft. Dit aan de hand van overvloedig materiaal ook uit ongedrukte bronnen, waarvan talloze passages in extenso of in samenvatting worden afgedrukt. Dit materiaal maakt het werk van Auer tot een absoluut onmisbare hulp bij de studie der genadeleer.

De stelling van de schrijver is, dat Bonaventura een nog sterk bij Augustinus aansluitende synthese biedt in een personalistische metaphysiek, terwijl Thomas de genadeleer synthetiseert in een zijns-metaphysiek op aristotelische grondslag. Bij de leerlingen van Thomas treedt aldra een verstarring in, waardoor de diep religieuze inspiratie van de meester verloren gaat. De leerlingen van Bonaventura ontkomen niet aan de zuigkracht van de thomistische probleemstelling, maar hollen diens metaphysiek uit door hun personalistische beschouwingswijze, die tot het Nominalisme voert. In grote lijnen is deze opvatting wel aanvaardbaar. Doch helaas poogt de schrijver deze ontwikkeling in elke detailkwestie terug te vinden, waardoor hij genoopt wordt, tegenstellingen te construeren en uit de teksten meer te lezen dan verantwoord is. De weergave van de gedachte der grote denkers is aldus te rigied, de interpretatie der teksten is niet zelden gekunsteld (vergelijk met elkaar wat blz. 171 en 174 zeggen over Thomas' onderscheid tussen zijn en werken; de interpretatie van Odo Rigaldi's distinctie tussen „dignum facere et meritum facere" op blz. 73, of van het „gratior" van Willem van Auxerre op blz. 101). Hier wreekt zich mijns inziens de opzet van het werk, dat de geschiedenis van elke detailkwestie beschrijft, terwijl de leer, met name van de grote denkers, slechts als geheel doorzichtig wordt. Ik mis teveel het inzicht in de grote synthese der verschillende theologen; maar voor de studie van de afzonderlijke problemen wordt niet alleen onovertroffen materiaal geboden, doch ook menige scherpzinnige en verhelderende opmerking. Hopelijk zal een uitvoerig register in het laatste deel deze rijkdom meer toegankelijk maken.

P. Smulders

Jean Colson, *L'Evêque dans les communautés primitives, Tradition paulinienne et Tradition johannique de l'Episcopat des Origines à saint Irénée*, (*Unam Sanctam*, n. 21), Paris, Les Editions du Cerf, 1951, 14.5 x 23, 134 blz.

Een van de meest hinderlijke vooroordelen in de studie van de H. Schrift of van oudere teksten uit de kerkelijke Traditie is een zeker „woord-fetichisme", waarbij men gemakshalve postuleert dat de woorden, die wij nu ontmoeten in de Dogmatiek praktisch dezelfde inhoud hadden in een ander tijdperk en een soms zeer sterk verschillend cultuurmilieu. De dogmaticus ontsnapt niet zo gemakkelijk aan dit euvel, omdat hij onbewust de onaantastbaarheid van de geloofsinhoud dóórtrekt tot op het plan van de terminologie. De grote verdienste van dit werk is dan ook deze, dat S. niet alleen dit gevaar beslist ontwijken wil, maar nog verder gaat. Tegenover het gans nieuwe dat Christus bracht met de instelling van het Priesterschap, veronderstelt hij terecht, dat historisch de werkelijkheid van de priesterlijke macht zal hebben bestaan voor men precies een eigen naam en een eigen terminologie gecreëerd had. Zo ontsnapt hij aan de onmogelijke opdracht, die door zovelen telkens weer en tevergeefs wordt aanvaard om de huidige bestaande hiërarchie terug te vinden in de documenten van de eerste Christenheid. Zijn hypothese staat ons verder sterk aan. Hij onderscheidt twee tradities in de opvatting van de kerkelijke hiërarchie, de johanneische en de paulinische, d.i. het monarchisch locaal gevestigde episcopaat enerzijds, en anderzijds het „democratisch", of juister gezegd collegiaal ambt van de πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι onder het eenmakende

gezag van de „Apostel"-missionaris, Paulus eerst, en later diens opvolgers. Het monarchische episcopaat ontstaat spontaan in Jerusalem onder „Jacobus, de broeder des Heren", die geen Apostel zou geweest zijn, en wordt door Johannes, na de dood van Paulus, ingevoerd in de verschillende steden van het Hellenisme. Bij Clemens van Rome echter en tot de Pastor van Hermes merkt men nog nawerkingen van de meer soepele en collegiale formule. Clemens is zeker reeds bisschop van Rome en opvolger van Petrus, maar hij zelf erkent zich niet als losstaand van de Roomse gemeente, wiens eenheid in het Lichaam van Christus hij uitdrukt en tevens bewaart. Bij Johannes echter ontdekt S. een enigszins verschillende opvatting van de eenheid van de locale ἐκκλησία, die als „geïncarneerd" wordt in haar monarchische bisschop.

P. Fransen

Dom E. DEKKERS O.S.B., *Tertullianus en de geschiedenis der Liturgie*, (*Catholica*, VI, 2), Brugge, De Kinkhoren, 1947, 14.5 x 23, 285 blz., ing. f 9.50, geb. f 12.20.

Al brengt deze studie wel geen gegevens aan het licht over Tertullianus, die niet vroeger reeds werden gesignaleerd, toch komt haar de niet geringe verdienste toe ons in een krachtig synthetisch overzicht de uiteenliggende gegevens daarover te hebben samengebundeld en aldus een levendig beeld op te hangen van de ontwikkeling der liturgie in Noord Afrika rond de jaren 200. Noch het onderwijs van de liturgie, noch de studie van Tertullianus kunnen deze arbeid missen.

J. De Munter

J. E. EMMENEGGER, *The functions of faith and reason in the theology of saint Hilary of Poitiers*, (*The Catholic University of America Studies in christian antiquity*, n. 10), Washington D.C., Cath. Univ. of. Am. Press, 1937, 15 x 24, XXI + 243 blz., doll. 2.50.

Dt werk, dat ons met grote vertraging werd toegezonden, biedt een verzameling, in engelse vertaling en latijnse tekst, en een beknopt commentaar van een groot aantal passages, waarin H. handelt over de mogelijkheden en de grenzen van de rede en over de aard en de noodzaak van het geloof. Onder de Kerkvaders is H. één van de weinigen, die aan deze problemen grote aandacht besteden, zodat deze verzameling welkom is. Om onverklaarbare reden zijn evenwel enige interessante passages over de aard van het theologisch denken niet opgenomen. De vertalingen zijn over het algemeen betrouwbaar, maar de engelse zowel als de latijnse tekst wordt door drukfouten ontsierd.

P. Smulders

Jos. M. C. FRUYTIER, *Het woord* ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ *in de Catechesen van Cyrillus van Jeruzalem*, Nijmegen, Centrale Drukkerij, 1950, 16 x 24, X + 196 blz., f 3.90.

Het werk van deze philoloog is ook den theoloog zeer welkom. Om verschillende redenen. In de huidige theologie speelt het onderzoek naar de woord-betekenis vaak een beslissende rol. In zijn inleiding nu zet F. op grond van de nieuwe linguistiek (Reichling) de methode uiteen volgens welke zulk een onderzoek moet geschieden. Daarmee geeft hij ons normen in handen om de waarde van lexicographische studies te beoordelen: bekwame medewerkers van grote woordenboeken blijken soms elementaire zonden te begaan! Op deze inleiding die hier licht verloren kan gaan, en waarvan de compacte vorm en de technische terminologie de lezer misschien afschrikt, zij hier bijzonder de aandacht gevestigd. Zij is van het hoogste belang, niet enkel voor de geschiedenis van het woord M., maar voor elke betekenis-studie.

Eerst schetst F. op uitstekende wijze de betekenis-ontwikkeling van het woord M. vanaf Heraclitus tot aan Cyrillus (blz. 31-96). Zo voorbereid kunnen we het woordgebruik bij Cyrillus nagaan in chronologische volgorde: procatechese, catechesen, mystagogieën (F. heeft sindsdien bewezen, dat Swaans' argumenten tegen de authenticiteit van deze laatsten verre van steekhoudend zijn: Studia Catholica, 26 (1951) 282-288). De centrale betekenis van het woord blijkt dan te zijn: „goddelijke inhoud, die met inwijdelingen in contact treedt door middel van een uiterlijke vorm, welke die inhoud tegelijk meedeelt en verbergt", waarbij dan „meedelen" en „verbergen" niet tot de kenorde beperkt mogen worden, maar evengoed het mee-doen en zijn negatie omsluit (blz. 192). Vanuit deze betekenis-eenheid kan het ene woord uiteenlopende zaken benoemen zoals de geloofswaarheid, die in de Schrift of in de Geloofsbelijdenis vervat ligt, de dood van Christus en de overige daden van zijn leven, de sacramenten als heilsriten (blz. 195). In het feit, dat al deze zaken als M. bestempeld worden, manifesteert zich een bepaalde visie op het christendom. Het onderzoek daarnaar belooft de schrijver voor een volgend deel. Wie dit eerste deel bestudeerd heeft, ziet er verlangend naar uit.

P. Smulders

Edward E. MALONE O.S.B., *The monk and the martyr; the monk as the successor of the martyr*, (*The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity*, n. 12), Washington D.C., Cath. Univ. of Am. Press, 1950, XXI + 157 blz., Doll. 2.

De auteur wil de vraag beantwoorden, in hoeverre de oudheid het monniksleven beschouwde als een substituut voor het martelaarschap. Hij gaat daartoe na, hoe zich in de eerste drie eeuwen de gedachte ontwikkelde van een geestelijk martelaarschap, om vervolgens uiteen te zetten, hoe martelaarschap zowel als monnikendom beschouwd werden als wedstrijd voor Christus, als „militia Christi" en als tweede doopsel. Helaas onderzoekt hij niet, of de eigenlijke wezenstrek van het martelaarschap, het getuigen voor Christus, ook als inhoud van het monniksleven gezien werd. Daardoor blijft de vraag open, of in vele der aangehaalde teksten het monniksleven en het martelaarschap misschien gezien worden als parallel-lopende, als twee volmaakte verwerkelijkingen van het doopsel, meer dan dat het monnikenleven beschouwd wordt als substituut voor het martelaarschap. In het gebruik van zijn teksten (die telkens geboden worden in engelse vertaling en in de grondtekst) neemt de auteur zich soms te veel vrijheid. Maar het tekstmateriaal uit de eerste zes eeuwen is overvloedig, en helpt om de opvatting over martelaarschap en kloosterleven beter te begrijpen. Op een enkele grove historische blunder moet ik wijzen : Anthonius zou zijn kluizenaarsleven begonnen zijn na het einde der christenvervolgingen, zodat de vervolging, waarvan de Vita Anthonii 46 v spreekt, een vervolging door de Arianen zou zijn (blz. 44 v). P. Smulders

A. Müller, *Ecclesia - Maria, Die Einheit Marias und der Kirche,* (*Paradosis,* V), Freiburg in der Schw., Paulusverlag, 1951, XVIII + 242 blz., 16 x 23.5, Zw.frs 8.80.

S. heeft een onderzoek ingesteld naar de leer der Kerkvaders over de betrekking tussen Maria en de Kerk. Hij doorloopt geheel de kerkelijke litteratuur tot het jaar 431, het jaar van het Concilie van Ephese en het sterfjaar van Augustinus. Na de eerste begin-phase van de theologische speculatie (Apostolische Vaders) onderscheidt hij twee richtingen in de traditie : een, die begint te reflecteren over de verhouding van Eva en Maria en vandaaruit langzamerhand tot de Ecclesiologie komt (Justinus, Irenaeus, Hippolytus, Tertullianus en Cyprianus) en een andere, die uitgaat van de Kerk als bruid van de nieuwe Adam en later de positie van Maria in de heilsorde ontwikkelt (de Alexandrijnse richting : Clemens, Origenes, Gregorius de Wonderdoener en Methodius). Overal worden de passages over Maria door de S. met zorg becommentarieerd. Onder de grote griekse Vaders ontdekt S. dan Epiphanius als degene, bij wie de gedachten der bovengenoemde richtingen het eerst worden gesynthetizeerd (145), terwijl Cyrillus van Alex. in zijn beroemde preek op het Concilie van Ephese Maria en Kerk identificeert (153). De latijnse Vaders culmineren in Ambrosius en vooral in Augustinus, die geheel de latere westerse traditie zal beïnvloeden. De grondgedachte der Vaders is, dat Maria door haar goddelijk Moederschap „Urbild" van de Kerk is. Maria's Moederschap tegenover Christus zet zich voort in de Kerk, die Christus in zijn leden voortbrengt (219). De eenheid van Maria en Kerk is gefundeerd op de eenheid van Christus en zijn leden (82 ; 173, 198 vv. ; 219). Müller heeft positieve theologie willen geven als basis voor verdere speculaties over het geheim van Maria en in deze opzet is hij zeker geslaagd. C. Sträter

Hans Joachim Schoeps, *Vom himmlischen Fleisch Christi, Eine dogmengeschichtliche Untersuchung,* (*Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte:* 195/196) Tübingen, J. C. B. Mohr, 1951, 15.5 x 23.5, 80 blz., ing. DM 3.80.

De waarachtige Godheid en de authentieke mensheid van Christus zijn de centrale problemen van de Christologie. Schr. is op dit laatste gestoten naar aanleiding van zijn studie van het zeventiende-eeuwse spiritualisme. Dat het Verbum geen echt menselijk, doch slechts een hemels lichaam zou aangenomen hebben werd reeds voorgestaan door de Gnostici der 2e en 3e eeuw en is, onder steeds andere vormen, telkens opnieuw verkondigd. In de tijd van de Hervorming werd dit leerstuk, dat „nie anders als Schismen bildend hat wirken können" (24), hardnekkig verdedigd door Melchior Hofmann en vertegenwoordigers van sekten waar enthousiasme en eschatologische phantasie hoogtij vierden. Deze korte monographie is belangrijk voor de geschiedenis van het Doopgezinde christendom in Nederland, en zal alle dogmatici interesseren mede om het licht dat zij werpt op de eucharistische leer en de Mariologie. E. Vandenbussche

P. Dr Mauritius Steinheimer O.F.M., *Die ΔΟΞΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ in der Römischen Liturgie,* (*Münchener Theologische Studien,* II. Systematische Abt., 4. Bd.), München, Karl Zink, 1951, 16.5 x 24.5, XIII + 117 blz., ing. DM 10.—.

Een kort inleidend deel van dit werk zet vooreerst de bijbelse inhoud van dit begrip en zijn vertolking in de voorhieronymische en hieronymische bijbelvertalingen uiteen. Het

tweede deel biedt een exhaustieve studie van zijn gebruik in de romeinse (juister: in de latijnse) liturgie en eindigt met een kort overzicht van de theologische inhoud der drie begrippen claritas, gloria en majestas, waarmee het griekse „doxa" en het hebreeuwse „Kabod Jahve" in het latijn werden weergegeven. Een derde deel bespreekt dan nog bondig de diepzinnige godsdienstige waarde-inhoud van dit fundamenteel begrip. Het merkwaardigste resultaat van deze sobere en toch uiterst preciese studie is te doen uitschijnen hoe de roomse liturgie de mens in het eeuwigheidsperspectief van Gods Heerlijkheid inschakelt en zijn gebed van de te grote nadruk op het subjektieve vrijwaart door het steeds terug te brengen naar de beschouwing van Gods Wezen in zichzelf. Het allereerste immers, waar de liturgie op bedacht is wanneer zij ons spreekt van Gods glorie in het „Gloria in excelsis" bv., of in het „Gloria Patri", is Gods Heerlijkheid en Majesteit in zichzelf, niet haar verschijning aan ons of onze medewerking aan haar verbreiding: de liturgie is gecentreerd rondom de gedachte van het „gratias agimus Tibi propter magnam gloriam tuam". Hetzelfde dient gezegd van nauwverwante begrippen als Dominus (Kyrios), Agnus Dei en vooral „Deus Omnipotens": veel te veel zijn we geneigd dit laatste begrip bv. te betrekken enkel op Gods almacht („Hij, die alles vermag"), terwijl het de weergave is van de „Pantokrator", de opperste Heerser en machtige Koning, van het boek der Openbaringen.

J. De Munter

Adolf HAMEL, *Kirche bei Hippolyt von Rom.* (*Beitr. z. Förd. christl. Theologie.* 2 Reihe, 49. Bd.), Gütersloh, C. Bertelsmann, 1951, 15 x 23, X + 230 blz., DM 28.30.

De Kerk is de vergadering der heiligen, die herboren uit het doopsel, in de kracht van de H. Geest een heilig leven leiden (40-55); slechts in schijn kunnen de zondaars nog tot haar behoren (54; wordt dit *dokein*, evenals het latere *videri* van Augustinus, misschien beter vertaald als „in de ogen der mensen", dus min of meer als „juridisch"?). Aldus Hippolytus, vooral in zijn exegetische werken. De *Refutatio* daarentegen beschrijft de Kerk als een organisatie, die berust op apostolische successie en hiërarchie, op de handhaving van de apostolische traditie en op de zuivere Schrift en de sacramenten (112 v). En toch is dit één en dezelfde Kerk (55, Anm. 3). Met dit mysterie van Christus' Kerk op aarde worstelt reeds Hippolytus. Op grond van zijn heiligheidsideaal verzet hij zich tegen de decreten van Callistus, die ook zware zondaars nog binnen de Kerk duldt (59-75), en beschouwt hij dezen als van zijn ambt vervallen (168). Anderzijds echter hecht hij het hoogste belang aan het hiërarchische en sacramentele karakter der Kerk, zodat de charismatische gaven (behalve die van het martelaarschap en de maagdelijke staat) voor hem nauwelijks meer bestaan (146-190). Zo blijkt Hippolytus een trouw leerling van Irenaeus, op wiens gedachten hij verder bouwt en verder ontwikkelt.

Aldus de voornaamste resultaten van deze soliede studie, die ook vele andere aspecten van Hippolytus' Kerk-leer belicht en met Irenaeus vergelijkt (het ware Israel: 17-35; Kerk en wereld: 192-202; Kerk en eschatologisch Godsrijk: 203 vv; enz.). Ieder onderdeel wordt behandeld in een grondige discussie met de opvatting van anderen, waarbij opvalt dat de schrijver ook de niet-duitse litteratuur goed kent, maar niet verwijst naar *Bardy's* schets van de leer over de Kerk noch naar de veelomstreden publicaties van *Nautin*. Het best bevalt mij het hoofdstuk over de Kerk als lerares der waarheid, met de genuanceerde uiteenzettingen over de verhouding tussen *regula veritatis* en doopsymbool (93-98), over apostolische traditie en successie (99-107), en over beider verhouding tot de Schrift (108-110). Minder kan mij de reconstructie van de oudste boetepraktijk behagen, volgens welke de Kerk de bedrijvers van kapitale zonden hoogstens toeliet tot een levenslange boete, zonder hoop op kerkelijke verzoening (64, 77). Ook op enkele detailpunten ben ik geneigd Hamels verklaring te verwerpen: het tweede doopsel, waarvan Hippolytus aan Callistus een verwijt maakt, kan m.i. niet verklaard worden van de verzoening der zware zondaars (67 v); de aangesprokenen van Traditio apostolica, c. 37 zijn zeker niet de gelovigen (106), maar zij „qui ecclesiae praesunt" (c. 1). Maar ondanks deze feilen een verhelderende studie.

P. Smulders

William J. DOOLEY, *Marriage according to St. Ambrose.* (*The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity*, n. 11). The Catholic Univ. of America Press, Washington D.C., 1948, 15 x 23, XVI + 149 blz., doll. 2.

Door zijn poging om evangelische liefde, romeinse traditie en stoïsche wijsheid te synthetizeren, is Ambrosius één der invloedrijkste moralisten der christelijke oudheid geweest. Daarom was het een goede gedachte, zijn uitspraken over de aard van het christelijk huwelijk en over de plichten der gehuwden uit zijn verschillende werken bijeen te garen. Verrassend is het, hoeveel elementen der latere leer hier reeds worden uitgesproken. Meer dan

een nijvere, systematisch geordende verzameling van teksten, met een aantal verwijzingen naar zijn bronnen en voorlopers, is het werk niet geworden. Doch ook dit pretentieloze werk is een nuttige bijdrage voor de geschiedenis der christelijke moraal. De vertaling der citaten, die grote moeilijkheden biedt, is tamelijk stroef, en een enkele maal is de tekst niet geheel juist verstaan (zo is het *sacramentum caeleste* van p. 19, n. 11 zeker niet het sacrament van het hemelrijk). Het werkje *De monte Sina et Sion* is niet van Cypriaan, maar van een vroegere tijdgenoot (p. 23, n. 32).

P. Smulders

Edward STOMMEL, *Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe*, (*Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums*, Bd. V), Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1950, 17 x 25, 112 blz., ing. DM 7.80.

Graag begroeten we deze studie als een toonbeeld in haar soort. Ze berust op stevige historische grondslagen en weet ons langs daar (h. I en II) binnen te leiden in de samenstelling van een liturgisch stuk, dat ontstaan is en zich ontwikkelt heeft uit de bijdragen van de oorspronkelijk romeinse en gallikaanse riten en formules. Vooral echter is het de auteur gelukt (h. III en IV) langs de weg der „Formgeschichte" een nieuwe interpretatie van de beide ceremonies der indompeling van de paaskaars en van het aanblazen van het doopwater te ontdekken, die alle kans heeft ons eindelijk tot de oorspronkelijke zin van heel deze ritus terug te voeren. Beide ceremonies zijn immers verzinnebeeldingen van een inwerking van de kracht van de H. Geest, die naar een zeer fundamentele liturgische wet verklaard worden door de erbij behorende woorden („descendat in hanc plenitudinem fontis *virtus* Spiritus Sancti — totamque hujus aquae substantiam regenerandi foecundet effectu"), en tenslotte in verband gebracht moeten worden met de vurige tongen en de hevige wind, waardoor de hl. Geest zijn komst op Pinksteren openbaarde. De éne paaskaars namelijk waren vroeger 2 of meerdere kaarsen, waarvan de lichten boven het water uitstekend de vurigheid van de genade moesten verzinnebeelden; de driedubbele aanblazing van haar kant, herinnerend aan de hevige wind van Pinksteren, moet geschieden niet in de vorm van een griekse „psi", — die ontstaan is uit een jammer genoeg misverstaan van de eerste aanduidingen en hier geen zin heeft (enkel het grieks onkundige lieden hebben in „psychê", waarvan de „psi" een verkorting zou zijn, een verwijzing naar de hl. Geest, waarvan de griekse benaming steeds „pneuma" was, kunnen zien!) — maar in de vorm van een lange rechtstreep met twee zijstrepen (zie de juiste aanduiding in het romeins missaal), die het aanblazen van de ganse wateroppervlakte moeten verzinnebeelden. We hopen dat deze degelijke studie de nodige correcties zal doen aanbrengen in een volgende uitgave van het Rituale romanum en van de nieuwe Ordo Sabbati sancti (1952), waarin jammer genoeg die griekse „psi" werd aangebracht!

J. De Munter

M. VERHEIJEN O.E.S.A., *Eloquentia pedisequa, observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, (*Latinitas Christianorum Primaeva*, fasc. 10), Nijmegen, Dekker-van de Vegt, 1949, 18 x 25, XII + 158 blz., f 5.90.

Houden de stijl-eigenaardigheden van de *Confessiones* verband met de inhoud? Deze vraag wordt beantwoord in dit boek, dat zowel over de bedoeling van A's werk als over de stijl nieuw licht geeft. De inhoud der Confessiones ligt vervat in de titel, maar wat betekent deze? Een vergelijking van alle passages, waarin het substantief of het werkwoord voorkomt (11-21) voert tot het volgende resultaat: *confiteri* is: „parler à Dieu en toute loyauté d'après des connaissances certaines, en regardant Dieu en toutes choses et toutes choses dans la lumière de Dieu" (29); dus in het besef „que Dieu est le Créateur de tout et le sauveur de l'humanité; ce qui implique d'un côté la conscience que l'on n'est par soi-même qu'une créature ignorante, qui n'a que son péché en propre, mais en même temps de l'autre que, par la bonté de Dieu, l'on est quelque chose et de plus un ,illuminé' et un racheté" (46). Spreken met God dus, waarbij de broeders hoogstens getuigen zijn (54), in een voortdurende spanning van vreugde om Gods grootheid en barmhartigheid en eigen miserie. Soms zal het moment van schuldbelijdenis sterker op de voorgrond treden, soms de lofzang, maar nooit is het één zonder het ander (46). Ten onrechte poneert P. Courcelle (Recherches sur les Confessions de saint Augustin, 1950, p. 19) tegen de auteur, dat in de laatste boeken het woord de betekenis aanneemt van geloofsbelijdenis: nooit is het een simpele geloofsbelijdenis, maar steeds klinken de bewondering van Gods goedheid en de erkenning van eigen nietigheid mee. Hieraan beantwoordt de inhoud van het werk: ook de laatste boeken hebben geen andere bedoeling (47-50), en de eersten zijn nooit enkel autobiographie (73-80). Deze geestesgesteldheid is bijbels, en ligt vooral in de Psalmen uitgedrukt; aan de bijbelvertaling is ook het woord *confessio* in deze zin ontleend (66-72).

Over het stylistische tweede deel moeten wij zeer kort zijn. Drie eigenschappen, tezamen

genomen, onderscheiden de Confessiones duidelijk van Augustinus' overige werken: veelvuldige nevengeschikte zinnen, zeer frequent gebruik van het koppelwoord *et*, plaatsing van het werkwoord aan het begin van de zin (86-104). Vooral springen deze eigenaardigheden in het oog in de passages, die het meest de titel *Confessiones* verdienen, terwijl zij terugtreden in de meer verhalende of didactische stukken (112). Hun aanwezigheid moet verklaard worden, niet slechts doordat zij bijzonder geëigend zijn om de machtige emoties van de *confessio* te vertolken (114), maar vooral omdat zij typisch bijbels zijn (115 vv). Augustinus heeft zich in zijn *Confessiones* bewust laten inspireren door de stijl der bijbelvertaling (123 v). Dit wordt bevestigd door de gegevens omtrent de *clausulae* (124-133) en andere stylistische eigenaardigheden (133-141).

P. Smulders

Ph. T. Wild, *The divinization of man according to saint Hilary of Poitiers,* (*Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad Lauream,* n. 21), Mundelein, Illinois, Saint Mary of the Lake Seminary, 1950, 15 x 23, 168 blz.

Deze dissertatie, die de meest verwende theologische serie zou sieren, biedt meer dan de titel zegt. Niet alleen een studie omtrent Hilarius' leer over de vergoddelijking, maar daarenboven over zijn opvattingen omtrent de verlossing door de menswording, de anthropologie, de sacramenten, het eeuwige leven. Karakteristiek voor Hilarius is, dat hij de vergoddelijking (het woord bezigt hij niet) vrijwel uitsluitend ziet als een verwerven van de onsterfelijkheid. Door zijn verrijzenis verwierf Christus die reeds voor zichzelf, en ook wij bezitten die reeds in Hem, maar zullen haar toch eerst op de laatste dag in onszelf verkrijgen (bv. blz. 59, 69, 100 v, 136). Want hoewel alle mensen reeds door de incarnatie met Christus verbonden zijn (blz. 67 v), en wij door geloof en doopsel reeds een eerste wedergeboorte ondergaan (blz. 100 v), heeft de volle inlijving in Christus en de volledige verwerkelijking van het beeld Gods in ons toch eerst plaats in de eind-verrijzenis (blz. 120, 148 v). Doordat hij de vergoddelijking uitsluitend ziet als onsterfelijkheid, beweegt H. zich nog in de denkwereld van de oude apologeten (blz. 116). Voor ieder onderdeel ondervraagt de auteur Hilarius' werken in chronologische volgorde. Deze omslachtige weg leidt tot de verrassende conclusie, dat de hoofdtrekken van zijn theologie reeds in zijn eerste werk te vinden zijn, zodat blijkbaar Hilarius' onmiddellijk contact met de griekse wereld wel een verrijking en verdieping en soms een accentverschuiving in zijn theologisch denken heeft gebracht, maar geen fundamenteel nieuwe visie (blz. 158 vv). Hij blijkt zelfstandiger dan veelal gemeend wordt.

Deze conclusies zijn overtuigend bewezen. Niettemin vallen enige zwakke punten in het betoog op. De schrijver houdt mijns inziens onvoldoende rekening met de eigen aard van Hilarius' verschillende werken; zo kan het verschil in de uiteenzetting over onze *adoptio* in *De Trinitate* en in het *Psalmencommentaar* (blz. 47 vv, 56) voldoende verklaard worden uit de verschillende samenhang en opzet van de betreffende werken, en behoeft niet te duiden op een ontwikkeling in de leer. — Als vergelijkingspunt wordt te vaak verwezen naar een denkbeeldige leer van „de" griekse vaders, en de schrijver schijnt te vergeten, dat ook de leer van de grieken ten tijde van Hilarius op vele punten (bv. de rol van de H. Geest in onze heiliging) nog niet ontwikkeld was. — Schrijver's uiteenzetting over de verheffing van heel het mensengeslacht door de incarnatie, is onvoldoende. De betekenis van Hilarius' uitlatingen op dit punt zou zijn: „We are to share in that divinization by being conformed to Christ's glorious human nature, by being divinized like Him at our resurrection" (blz. 65). Zo worden de zaken omgekeerd. Volgens Hilarius wordt de gehele mensheid verheerlijkt, omdat het Woord, door een individuele mensennatuur aan te nemen, de gehele mensheid met zich verenigde; volgens W. zou de gehele mensheid met het Woord in de incarnatie verenigd worden, omdat de incarnatie het beginsel van haar verheerlijking is. — De onsterfelijkheid, die bij Hilarius, zoals schrijver bewijst, zulk een wezenlijke rol speelt, wordt te sterk gezien als onsterfelijkheid van het lichaam. Hoewel Hilarius' terminologie deze opvatting begunstigt, ben ik overtuigd dat het begrip veel rijker en voller is, en een god-gelijk, „eeuwig" leven van heel den mens beduidt. Hier zou een interessant onderzoek ingesteld kunnen worden naar de betekenis-ontwikkeling van woorden als *corpus* en *caro* in het christelijk latijn. — Schrijver wijst terecht op de zeer sterk „futurische" instelling van Hilarius' denken over ons nieuwe leven. Maar hij overdrijft: dit futurische element ligt niet uitgesproken in Trin.XI, 15 (blz. 52-54); de teksten over ons god-zijn en koning-zijn (blz. 150 v) duiden uitdrukkelijk op een vernieuwing in dit leven; met „Kerk" wordt in de teksten van blz. 75 v niet de Kerk in de hemel bedoeld. Al is dus de bewijsvoering niet op alle onderdelen afdoende, 'schrijvers conclusies worden daardoor niet wezenlijk aangetast. Zijn werk biedt een bijdrage van blijvende waarde voor de geschiedenis van de christelijke leer in de vierde eeuw.

P. Smulders

Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von Aloys GRILL-
MEIER S.J. und Heinrich BACHT S.J., Band I: *Der Glaube von Chalkedon,* Würzburg,
Echter-Verlag, 1952, 15 x 23, XVI + 768 blz., (de drie delen gez. DM 96.— geb.,
DM 86.— ingen.).

In samenwerking met geleerden uit vele landen verschijnt een monumentaal werk van drie banden ter herdenking van het Concilie van Chalcedon. De eerste band behandelt de christologie van het concilie, de tweede zal de betekenis van Chalcedon voor de Kerkgeschiedenis en voor de middeleeuwse theologie uiteenzetten, de derde de uitwerking van de leer van Chalcedon in het huidige katholieke en protestanse denken; dit deel zal ook de registers omvatten.

Dit eerste deel gaat ver uit boven de gewone waarde van zulk een herdenkings-geschrift. Er zijn bijdragen, die slechts de geschiedenis van Chalcedon betreffen: over de kerk van Sint Euphemia, die de zetel van het Concilie was, handelt A. Schneider, over het politieke spel op de achtergrond P. Goubert; over de waardering van Chalcedon als algemeen concilie M. Goemans, en over de dogmatische formule I. Ortiz de Urbina. Een bijdrage van P. Galtier spreekt over de autoriteit van Cyrillus van Alexandrië en van Leo de Grote op het concilie (blz. 345-387), terwijl H. Rahner de persoon van Leo de Grote en zijn houding in de strijd van die dagen schildert (blz. 323-339). Over de bronnen voor de geschiedenis van het Concilie en de beoordeling ervan in de verschillende christelijke kerken spreken P. Mouterde (syrische monophysieten), W. de Vries (syrische nestorianen), G. Graf (arabische litteratuur). — Maar andere bijdragen maken dit deel tot een ware Summa van de oude christologie. De eerste uitgever, A. Grillmeyer, biedt een zeer uitvoerige verhandeling over de ontwikkeling der christologie in de eerste eeuwen van het christendom (blz. 5-202), die ongetwijfeld het beste is, wat hierover ooit geschreven werd. In een kortere bijdrage schetst Th. Camelot hoe in Nestorius en Eutyches twee verschillende christologische concepties tegenover elkander staan (blz. 213-242). Mgr. J. Lebon stelt de nog steeds actuele vraag, hoe de theologie van de grote syrische leraren van het monophysisme moet worden beoordeeld (blz. 425-480); en Ch. Moeller wijst op de ontwikkeling die de katholieke theologie in de zesde eeuw heeft ondergaan, en welke hem doet spreken van een neochalcedonisme, dat sterk de aandacht richt op de eenheid van Christus (blz. 637-720). Voor de bronnen van de geschiedenis der christologie zijn van belang de uitgave van de fragmenten van Apollinaris van Laodicea, die bewaard zijn in de Eranistes van Theodoretus volgens het tot nu verwaarloosde manuscript Bodl. Clark. 2 door H. de Riedmatten (blz. 203-212), en de studie van M. Richard over de diphysitische florilegia van de 5e en de 6e eeuw (blz. 721-748).

Deze inhoudsopgave moge volstaan om een indruk te geven van het uitzonderlijk belang van dit werk, waarvan de rijke inhoud elke samenvatting en discussie in dit kader onmogelijk maakt.

P. Smulders

Heinrich Seuse DENIFLE O.P., *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts,* Aus dem literarischen Nachlass herausgegeben von P. Otwin SPIESS O.P., (*Studia Friburgensia,* N.F., Heft 4), Freiburg in der Schw., Paulusverlag, 1951, 15 x 23, XXXII + 246 blz., Zw. frs 13.

Sinds de studie van C. Schmidt over Eckhart (1839) gold deze Dominicaanse mysticus bij niet-katholieken en onzelfstandig werkende Katholieken als een onafhankelijk en origineel denker, die uiterlijk binnen de Kerk is gebleven en zich om ernstige moeilijkheden te ontgaan aan haar leer onderwierp, maar feitelijk een volslagen pantheist genoemd moet worden. Daardoor werden ook zijn leerlingen Tauler en Seuse in een vals licht geplaatst. — Voor de felle Tyroler en trouwe Dominicaan Denifle lag hier een prachtig arbeidsveld. Hij kon er al de grote gaven van geest en hart, waarmee hij begiftigd was en die in zo menig eredoctoraat erkenning vonden, tenvolle ontplooien, maar het behoeft nauwelijks gezegd dat dit er niet van gekomen is, omdat tijdens de studie, zoals nog zo vaak het geval zou zijn, de ontembare geleerde werd meegesleurd door zijn interesse voor andere vijfdelige problemen.

Om over mystici te schrijven moet men zoal niet praktisch dan toch theoretisch weten wat mystiek is, maar aan die voor de hand liggende waarheid is niet voldaan door de niet-Katholieke (en evenmin door de blind op hen vertrouwende Katholieke) auteurs over de drie grote Dominicanen. Bij voorbaat was voor hen elke mystiek pantheistisch gekleurd en de christelijke mystiek benaderden zij niet vanuit de genadeleer, maar vanuit het rationalisme. Even onontbeerlijk is de kennis van de terminologie en leerinhoud der scholastiek, waarin deze Godszoekers gevormd waren, waarin zij dachten en waarin zij zich — soms toch nogal duister — hebben uitgedrukt. Maar ook aan die kennis ontbrak zeer veel en als een onvermoeide brak jaagt Denifle heel het terrein af en draagt triomfantelijk de buit aan. Dit vereiste inzicht in leer en leerterminologie is overigens niet door een schoolse syste-

matische werkwijze uit een reeks fiches af te lezen, maar moet moeizaam vanuit een centrale kerngedachte verkregen worden. In zijn gepeperde stijl, volkomen passend bij het energiek-onrustige portret van de bijziende geleerde, wijst Denifle dan zijn tegenstanders terecht, maar als positieve winst van deze felle polemiek mag geboekt worden een gedegen verklaring van leer en taal der drie Duitse mystici, die zowel met het verleden als met de voor hen latere, klassici als Teresa en Joannes van het Kruis in volmaakte overeenstemming zijn. Dit bewezen te zien is een genot, dat echter wel wat bedorven wordt door het feit dat we dit, dank zij o.a. de uitgevers van Ruusbroec, eigenlijk allemaal reeds weten (of dienen te weten), ten tweede door de polemiek met thans veelal vergeten Duitse wetenschappelijke halfgoden (waartoe ik Ullmann en Preger niet wil rekenen) en ten derde doordat de indruk nogal pijnlijk bevestigd wordt, die de lezing van andere werken van Denifle had nagelaten, dat deze nl. niet zelden slordig citeert. Zodat naar onze mening dit zorgvuldig toegelichte en uitgegeven geschrift wel zo interessant is voor de kennis van de persoon van Denifle als voor die van zijn vermaarde en veelbesproken middeleeuwse medebroeders, die in hem zo'n geniaal verdediger hebben gevonden.

J. Tessen

Maréchale BOOTH, Pasteur A. BREMOND, Abbé COUTURIER e.a., *Dialogue sur la Vierge,* (*„Ronds Points"*), Lyon, E. Vitte, 1951, 11.5 x 18, 160 blz., ing. Fr.frs 270.

„Alle geslachten zullen mij zalig prijzen" zong Maria in het *Magnificat*. Dit simpel woord uit de Schrift blijft onmiskenbaar fascineren, zelfs diegenen die in de gemeenschap der Protestantse kerken zich het vijandigst voordoen tegenover elke vorm van mariale bezinning en verering, de Calvinisten. Daarom heeft abbé COUTURIER juist getuigenissen uit hun midden gekozen om samen met twee kleine werkjes van Jean GUITTON en E. P. GANNE uit Lyon-Fourvière een oecumenisch bundeltje uit te geven ter ere van Maria. Al maakt hij de katholieke lezer er in volle eerlijkheid op attent, dat de grote meerderheid der Calvinistische gelovigen hier niet mede accoord gaat, toch is het hem tevens gelukt waardevolle documenten samen te brengen. Zo hebben wij een radioboodschap van Ds S. VIDAL, algemeen secretaris bij de „Fédération Protestante de France", en een zeer mooie meditatie van de bekende Ds J. de Saussure, oudprofessor aan de faculteit van Lausanne. Het beste is nog de degelijke studie van de Schrift en de liturgische „traditie" in de christenheid van de hand van Ds M. Thurian. The Marechale C. BOOTH, oudste dochter van de stichter van „Het Leger des Heils" geeft ook een interessante bijdrage. Men komt bij het lezen van dit mooie boekje tot de bevinding, dat de H. Schrift bij een vroom en onbevangen luisteren ons hee[illegible] wat meer over Maria leert dan men gemeenlijk aanneemt.

P. Fransen

Hans J. IWAND, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre,* München, Chr. Kaiser Verlag, [2]1951, 15 x 23.5, 94 blz., ing. DM 4.80.

Eerst geschreven als „een groet aan Niemöller, terwijl deze in het concentratiekamp verwijlde", kwam dit werkje reeds aan zijn tweede uitgave. Al de essentiële concepten van de leer van Luther worden er aan de hand van overvloedige citaten toegelicht. Het centrale punt: God boven al, van waaruit het geloofslicht valt op zonde, begeerlijkheid en praedestinatie. Daarna de twee essentiële hoekstenen van de Lutherse dogmatiek: „Wet" en „Evangelie" als vormen van de Openbaring Gods, van zijn Toorn en zijn Genade. De oppositie verder tussen werk en geloof en ten slotte de rechtvaardigingsleer zelf uit het zuivere geloof. Dit werk werd „snel geschreven". Als korte weergave van de moderne evangelische leer is het echter waardevol. S. bedoelt zeker geen louter historische reconstitutie. Ons blijft het toch nog altijd een vraag, waarom de protestantse schrijvers in hun studie over de juiste leer van Luther zo weinig rekening houden met de gedachtenwereld, waaruit hij was getreden, en waarmede hij trouwens niet volledig gebroken had. Luther interpreteren van uit het moderne evangelische inzicht, heeft zijn goed recht, in zover deze methode wijst op de inwendige dynamiek van zijn leer. Maar o.i. zou aan deze opgaande lijn een neerdalende moeten beantwoorden, nl. uit de preciese — en niet door de controverse al te zeer gesimplificeerde — weergave van de katholieke leer van toen Luther[illegible] stellingname met groter trefzekerheid omschrijven.

P. Fransen

Martin LUTHER, *Ausgewählte Werke,* herausgegeben von H. H. BORCHERDT und Georg MERZ, III. Band, *Aus der Frühzeit der Reformation,* Dritte Aufl., München, Chr. Kaiser Verlag, 1951, 15.5 x 23.5, 550 blz., ing. DM 21.50, geb. DM 24.50; bij intekening resp. DM 18.50 en 21.50.

Niemand zal loochenen dat de Weimarse editie van Luther niet bedoeld werd voor het dagelijks gebruik. Daarom ook deze editie, die trouwens wegens hare bekendheid en degelijk[illegible]

eid reeds aan haar derde druk is. In deze band willen de uitgevers een juist inzicht geven n de geestelijke ontwikkeling van de jonge Reformator: de Aflaatthesen te Wittenberg, de neest typische brieven tussen 1517 en 1518, de eerste disputen in Augsburg en Leipzig, de nderhandelingen met Rome, en ten slotte het ontstaan van de eigen Lutherse theologie, ooral aan de hand van enkele meer typerende preken en disputen (Heidelberg). In een weede deel volgt het commentaar. Het bevat telkens een korte historische en theologische nleiding, en een reeks noteringen op de gegeven tekst. Deze inleidingen en bemerkingen verden met zorg en soberheid geschreven. Van R.K. standpunt uit gezien, mogen wij zeggen, lat deze moeilijke periode, waarin Luther nog Rooms was, en toch reeds zijn eigen weg egon te gaan, „sine ira et studio" werd besproken. Men kan evenwel niet altijd zeggen dat lle détails absoluut juist zijn. Of Card. Cajetanus reeds zo'n uitgesproken inzicht had in le onfeilbaarheid van de Paus, als S. het veronderstelt op blz. 446, lijkt ons niet zo zeker. Sommige fouten in het historisch perspectief vallen ook op: men leest nog te zeer Luther an uit de toekomst, en niet van uit het verleden. Zo staan wij zeer sceptisch bij deze ynthese van de middeleeuwse scholastiek, als zou deze de kerkelijke sfeer strikt gescheiden ebben van de profane sfeer van familie, staat en gemeenschap (blz. 464). Wij denken ook lat Luthers verzet zich eerst bij gelegenheid van de aflatenzwendel van Tetzel gekeerd eeft tegen het zichtbaar gezag van de Kerk, en daarna meer positief uit deze „radicale vertwijfeling aan de Kerk", zoals Prof. Dr Van de Pol zegt, zijn theologie van de genade eeft opgebouwd (blz. 417-418). Hij zegt het trouwens zelf (blz. 24-27). — De uitgave zelf s buitengewoon keurig verzorgd met mooie band en letter.

P. Fransen

In memoriam Ernst Lohmeyer, herausgegeben von W. SCHMAUCH, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1951, 15 x 22, 376 blz., ing. DM 18.50, geb. DM 22.—.

E. Lohmeyer heeft als professor in de theologie en rector magnificus van de Universiteit van Breslau, en later na zijn verwijdering gedurende het Nazisme, als professor en eerste rector na 1945 van de universiteit van Greifswald, het grootste deel van zijn wetenschappelijke arbeid gewijd aan de studie van het Oer-Christendom, en in het bijzonder van de Christologie, zoals deze in die eerste eeuw tot een eigen uitdrukking is geraakt. Hij heeft dit leven van studie en toewijding op de heerlijkste wijze mogen besluiten. Op 15 Februari 1946, in de nacht voor dat de universiteit van Greifswald, waarvan hij rector was, door de bezettende Overheid weer werd geopend, werd hij gevangen genomen. In 1951 kon men eindelijk vernemen, dat hij in de Herfst van datzelfde jaar was gestorven in gevangenschap.

Men begrijpt hoe dit verzamelwerk, dat eerst was voorbereid geweest om zijn 60 jaren te vieren, is gegroeid tot een posthume hulde van geleerden uit vier werelddelen. Het eerste artikel is van de hand van L. zelf, een der laatste hoofdstukken van zijn nog onuitgegeven en trouwens door de dood onderbroken commentaar op Matthaeus: „Mij is alle macht gegeven" Mt 28, 16-20. Zijn methode getrouw leest hij deze laatste verzen in het perspectief van het O.T., ziet er terecht de „intronisatie" in van de Kyrios, met de expliciete toepassing van de inhoud zelf van de naam Gods „Jahweh", „Ik ben bij u!". De volgende stukken zijn erg verschillend in lengte, belang, oriëntatie en behandeling. Men vindt zelfs op het einde meer religieus-humanistische problemen, ook een artikel over kern-physica en over moderne stedenbouw; dit echter wegens familie-redenen. De meeste werken behandelen de Schrift, en vooral het Oer-Christendom. Men vindt er de meest verschillende richtingen, als die van O. Cullmann en R. Bultmann, verenigd in een gezamenlijke hulde aan de grote theoloog. Persoonlijk willen wij wijzen op de studie van A. Nygren over de betekenis van „ἱλαστήριον" in Rom 3, 25 en de bekende „Genadestoel" uit de Middeleeuwen. Beschouwingen van W. Schmauch over de religieuze betekenis van „de woestijn" in de Schrift, en van H. von Campenhausen over de eerste bisschopslijsten hebben ons ook getroffen. E. Rosenstock-Huessy valt o.i. wat uit de toon met zijn demagogische beschouwingen rond het „Vivat Deus" uit de nieuwste Romeinse vertaling van Ps 17, 47.

P. Fransen

Emil BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1951, 15.5 x 23, 155 blz., ing. Zw.frs 7.30.

Het probleem dat schr., de vermaarde professor in de protestantse systematische theologie te Zürich, hier behandelt, staat in het brandpunt van het onderzoek dat in de oecumenische Wereldraad der kerken aan de gang is aangaande wezen en natuur van de Kerk. Schr. ziet een grondleggend onderscheid tussen enerzijds de Ekklesia, waarover Paulus het heeft en die onmiddellijk aansluit bij datgene, wat Christus zelf met zijn werk bedoelde, en anderzijds alle historisch bestaande kerken. Deze verdienen alle waardering voor zover zij zich houden binnen hun taak, naar Calvijns woord, externa subsidia fidei te zijn, maar worden een belemmering voor de Ekklesia van het ogenblik af dat zij verstarren tot een gestructureerde rechtsinstelling. Essentieel kenmerkend voor de Ekklesia is juist geen instelling te zijn maar

enkel een koinonia, Godsgemeenschap door Jezus Christus en de hierin wortelende mensenbroederschap. Wel is er in de Ekklesia als Lichaam van Christus onderscheid van organische geleding, maar er is geen plaats voor juridische ondergeschiktheid. Het traditionele protestantse begrip van een Ecclesia invisibilis wordt hiermede radikaal afgewezen, maar veel scherper keert schr. zich nog tegen het katholieke kerkbegrip. Hij legt het ontstaan van deze laatst vernoemde opvatting in een haast onmerkbare verschuiving in de betekenis van de Eucharistie van gemeenschapsmaaltijd, die Woord en Geest ten dienste staat, naar een viering van Christus' sacramentele aanwezigheid, die op haar beurt het ontstaan van een hierarchisch priesterschap postuleerde. Schr. betuigt dat volgens het N.T. reeds in de eerste gemeente te Jerusalem in kiem het katholieke kerkbegrip tot openbaring komt, maar daar tegenover staat de Johanneïsche opvatting, die eerder zou uitlopen op volledige anarchie in de Kerk, en ten slotte de middenpositie van Paulus die de ware is. Zo wordt schr. echter genoopt de Pastoraalbrieven als niet-authentisch naar het laat-apostolisch tijdperk te verwijzen. Heel het betoog lijkt ten slotte te berusten op het als onweerlegbaar voorgehouden Sohmse axioma dat Kerk, in de betekenis van Ekklesia, diametraal staat tegenover Recht (p. 122), axioma dat o.i. eerst zou dienen bewezen te worden. Wat betreft de sacramentenleer, schr. geeft deze op de eerste plaats causatieve en niet cognitieve betekenis, wat hem zeker dicht bij de katholieke stelling brengt. Hij ontzegt trouwens aan de katholieke Kerk niet alle heilsbetekenis. Toch blijkt zijn onbegrip waar hij al te zeer het juridisch karakter van de katholieke Kerk beklemtoont en een katholiek zal het wel niet anders dan als een verbijsterende en caricaturale misopvatting kunnen beschouwen waar schr. de Paus de macht toekent, zonder zelfs rekening te moeten houden met de Traditie, nieuwe dogmata te „scheppen" (p. 50-52), en waar hij de katholieke kerkopvatting op gelijke voet stelt met het communistisch collectivistisch systeem (p. 131).

J. Van Torre

Aug. REHBAG, *Katholische und Evangelische Glaubenswelt,* Stuttgart, Schwaben Verlag, 1948, 14 x 21, 71 blz., ing. DM 2.50.

Een Evangelische Pastor vergelijkt de R. Katholieke en Evangelische geloofswereld en spiritualiteit om uit die vergelijking besluiten te trekken voor een eventuele hereniging. Men moet bekennen, dat hij over het algemeen een goed inzicht geeft in het R.K. dogma, maar ook, wat heel wat lastiger is in wat wij het Katholieke ethos zouden willen noemen. Soms geeft hij wel o.i. toe aan een minder gelukkige neiging om de tegenstellingen af te ronden, zoals waar hij beweert dat de Paus sinds 1870 nog nooit gebruik heeft gemaakt van zijn toen geproclameerde onfeilbaarheid. Soms merkten wij ook een zeker simplisme in de voorgestelde oplossingen. Dit zijn echter kleine gebreken tegenover de echt christelijke geest van charitas en deemoed, en vooral de ernstige, en voor een groot deel gelukte poging om naar de grond zelf van de religieuze tegenstellingen te zoeken, en zo meteen gemakkelijker die punten te onthullen, waarop een groter wederzijds begrip zou kunnen worden opgebouwd.

P. Fransen

Geloofsinhoud en geloofsbeleving, Een peiling binnen Reformatie en katholieke Kerk in Nederland. Onder redactie van Dr H. VAN DER LINDE en Dr F. THIJSSEN, Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1951, 14.5 x 22, 368 blz., f 7.50.

Gezaghebbende theologen en deskundigen van reformatorische en katholieke huize brengen ons in voortreffelijke opstellen op de hoogte van leer en leven in beide confessies tot op onze dagen. Wat ons vooral opvalt is het sterk naar elkaar toegegroeid zijn in de beleving van het christendom, in de liefde tot Christus met name en de concrete bekommernis om de problemen rond handhaving en uitbreiding van het Rijk Gods in een wereld, die steeds meer van Christus verwijderd raakt. Zó zelfs, dat onze gescheiden broeders de huidige ontwikkeling in het reformatorisch christendom graag weergeven met de uitdrukking „reformatorisch catholicisme". Wel haasten zich de auteurs hieraan toe te voegen, dat dit catholicisme in de Reformatie bewust aansluiting zoekt aan het anglicaans en oostersorthodox catholicisme en iedere „roomse" invloed blijft afwijzen. Onbevooroordeelde studie echter zal hen tot het inzicht moeten brengen, dat alles wat er aan „catholicisme" leeft in anglicanisme en oosters-orthodoxe Kerken, zijn oorsprong vindt in het „roomse" katholicisme. De lezing van deze opstellen kan ons slechts tot grote vreugde stemmen. Want waar men in de zuivere beleving van het christendom steeds nader tot elkaar komt, daar groeit ook de reële mogelijkheid tot vergelijk in dogmatische kwesties. Rest ons op te merken, dat ook de opstellen der katholieke auteurs van voortreffelijk gehalte zijn, zodat o.i. geen theoloog dit boek ongelezen kan laten.

S. Trooster

Dr Carl HOLBOECK, *Die Zivilehe, Die staatliche Ehegesetzgebung und die Kirche,* Innsruck-Wien, Tyrolia-Verlag, 1950, 15 x 21.5, 198 blz., ing. S 21.

Dr Carl Holböck heeft in dit boek op klare wijze de kerkelijke wetgeving inzake het iviele huwelijk samengevat. Hij schetst achtereenvolgens het wezen en de ontwikkeling van het civiele huwelijk, de rechtswaarde ervan voor de Kerk, de houding van de Kerk egenover de verschillende civiele huwelijkswetgevingen en behandelt pastorale en morele vragen omtrent het civiele huwelijk en de echtscheiding. Hij sluit met een vergelijking tussen kerkelijk en civiel huwelijksrecht in Oostenrijk, Duitsland en Zwitserland. Dit werk verdient aanbeveling wegens zijn systematische en lucide uiteenzetting.

H. Somers

Dr August HAGEN, *Prinzipien des katholischen Kirchenrechts,* Würzburg, Verlag Ferd. Schöningh, 1949, 15 x 20.5, 399 blz., ing. DM 10.80.

Dr August Hagen heeft in dit overzicht der canonische wetgeving getracht de geest en de principes die het kerkelijk Recht beheersen te verduidelijken. Hij behandelt achtereenvolgens een aantal actuele verhoudingsproblemen en toont dan telkens aan de hand der canones hoe het probleem werd opgelost. Wij citeren slechts : de verhouding van Recht en wet, conservatisme en vooruitgang, autoriteit en vrijheid, clerus en leek, centralisatie en decentralisatie, Geloof en recht, Recht en apostolaat, Recht en gerechtigheid, Recht en sociaal leven, enz. Deze studie heeft het voordeel tegelijkertijd zeer positief te zijn, d.i. zich uitsluitend te baseren op de bestaande wetgeving en tevens de geest der wetten en hun verband op klare wijze aan te tonen. Zij kan dienst bewijzen aan al diegenen die de wet moeten interpreteren, uitleggen en toepassen ; zij zal hen vrijwaren voor het formalisme en de uitsluitende dienst van de letter.

H. Somers

Kirche und Recht, Ein vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland veranlasstes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1950, 15.5 x 23.5, 52 blz., ing. DM 1.80.

Deze brochure, waarin voornamelijk twee referaten worden gepubliceerd, het eerste „Rechtfertigung und Recht" door E. Wolf, het tweede „Zum Problem des Naturrechts nach evangelischer Auffassung" door U. Scheuner, stelt de vraag naar het wezen en de laatste grond van het Recht. Zij tekent een crisis van het hervormde denken af in een van zijn scherpste aporieën, Wet en Evangelie. De vervolgingen, waaraan gelovigen hebben blootgestaan wegens het staatsabsolutisme, hebben tot een algemene veroordeling geleid van het rechtssysteem, waarop deze staatsalmacht berustte. Deze verwerping van de positivistische rechtsopvatting omwille van de rechtscrisis die zij veroorzaakte, deed de vraag rijzen naar de absolute normen die ten grondslag moeten liggen aan elk Recht. Doch hier precies stond het hervormde denken voor een vreemde aporie, want integratie van het Recht in het Evangelie betekent ook aanvaarding van de „Wet". Een deel der theologen, o.a. E. Brunner, wilde nu het Recht baseren op de goddelijke oerordening der schepping, of de tien geboden, doch kwam hierdoor tenslotte terug op de thomistische opvatting van het natuurrecht en van de positieve goddelijke Wet. Tegen zulke min of meer aperte terugkeer tot de traditionele stellingen moest de reactie der Gereformeerden loskomen. K. Barth en na hem, J. Ellul, herstelden het exclusief protestantse standpunt. De natuur werd door de zonde grondig bedorven en kan derhalve geen grond bieden voor het Recht. De mens heeft door de zonde alle Recht verloren, en kan dus zichzelf niet rechtvaardigen door de Wet. De grond van alle Recht moet integendeel in het Evangelie en in Christus gevonden worden, want Hij herstelde de mens in zijn Recht en zijn waarde voor God. De gemeenschap der heiligen, de Kerk, werd, als gemeenschap van in recht-herstelden door God tot voorbeeld der heidense samenleving gesteld, daar zij spiegelbeeld van het godsrijk is op deze aarde.

Deze strijd om de integratie van het Recht en de „Wet" in het hervormde denken (— het is ook de integratie van het gezag —), is wel een der meest interessante symptomen in de evolutie van het Protestantisme. Terwijl enerzijds een toenadering tot het katholicisme zich voordoet, kan men zich afvragen of het „radikaal" hervormde denken anderzijds niet met zichzelf in tegenspraak geraakt, waar het, konsekwent voluntaristisch en tegelijkertijd in reactie tegen het positivisme, toch opnieuw alle Recht exclusief wil grondvesten op de „positieve" heilswil van God.

H. Somers

H. HANSTEIN O.F.M., *Kanonisches Eherecht, Ein Grundriss für Studierende und Seelsorger,* Paderborn, F. Schöningh Verlag, 2e druk, 11 x 16, 256 blz., DM 7.80.

Dit handige boekje werd reeds uitvoerig besproken door P. Beijer S.J. in Bijdragen, XII (1951) 87-88. Dat al zo spoedig een tweede, zij het ongewijzigde, uitgave moest volgen, bewijst wel dat het in een behoefte voorziet.

E. KUYPER O.F.M., *De separatione tori, mensae et cohabitationis ratione adulterii iuxta codicem iuris canonici,* (*Collectanea Franciscana Neerlandica,* X, 1), Buscoduci, L. C. G. Malmberg, 1951, 16 x 25, 80 blz., f 5.60.

Een wat concreter behandeling van practische vragen had, dunkt ons, dit proefschrift — van het Pontificium Athenaeum Antonianum — nóg beter gemaakt; zo de moeilijke kwestie, wanneer de „onschuldige" partij mede schuldig moet worden geacht aan het overspel; wanneer de zielzorger een scheiding moet ontraden, wanneer aanraden; is er geen verschil tussen een overspel „in een zwak ogenblik" en een opzettelijk, eventueel herhaald; is het een practisch doorvoerbaar oordeel, dat de plicht e caritate om de samenleving niet op te heffen „fere numquam stricte urget" (blz. 54), vooral als men de zorg voor het belang van de kinderen ook onder deze plicht begrijpt? etc. Rechtswetenschap is nu eenmaal, ook als wetenschap, slechts geslaagd als ze practisch bruikbaar is. Overigens: de studie houdt zich strikt aan haar onderwerp, de stand der meningen over de verschillende vragen wordt bondig uiteengezet, de standpunten van de schrijver goed verantwoord. Vandaar is dit proefschrift een handige en deskundige gids voor ieder, die zich over dit onderwerp wil oriënteren.

P. Huizing

Dr Jur. Walter KOCH, *Die klerikalen Standesprivilegien nach Kirchen- und Staatsrecht. Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in der Schweiz,* Freiburg Schweiz, Kanisiuswerk, 1949, 17 x 24.5, XII + 274 blz.

Dr W. Koch bedoelde in dit werk een „status quaestionis" te brengen omtrent de veelomstreden standsprivileges der clerici. Een eerste deel omvat de rechtsgeschiedenis, een tweede de huidige kerkelijke wetgeving en de verhoudingen in Zwitserland. Dit zeer bruikbare werk geeft nauwkeurig en bondig de historische ontwikkeling der verscheidene privileges en is derhalve de aangewezen bron voor ieder die dit onderwerp nader wenst te bestuderen. — Nochtans gaat de bedoeling van de auteur verder: hij wenst ook meer begrip te wekken in deze egalitaristische tijd voor de klerikale standsprivileges en op dit punt zal hij noodzakelijk bedenkingen opwekken. Het moet den schrijver toch opgevallen zijn, dat het „privilegium fori" in zijn oorsprong teruggaat op een evangelische richtlijn voor alle Christenen aangaande de „correptio fraterna", ontwikkeld tot een gewetensplicht om de voorkeur te geven aan kerkelijke arbitrage boven civiele vervolging. Eerst later voegde zich hierbij de civiele erkenning van de kerkelijke rechtspleging en het eigenlijke „privilegium fori". Naast de uitstekende positieve behandeling van het onderwerp hadden we derhalve een meer formele gewenst, die scherper en kritischer de uitgroei van een Evangelische richtlijn tot standsprivilege had aangegeven, met aanduiding bovendien van de formele of historische redenen. Indien de concilies bv. verboden dat een clericus een ander clericus voor de civiele rechtbank bracht, was het dan omdat zij de mening waren toegedaan dat het Evangelie dit verbood, of omdat het niet paste dat een leek over een clericus oordeelde, was het omdat een heiden geen christen mocht beoordelen of omdat de Kerk meende alléén competent te zijn voor kerkelijke onderhorigen? Op die wijze ware het ons gemakkelijker gevallen de standsprivileges te begrijpen, hun opnieuw hun oorspronkelijke draagwijdte te schenken en misschien ook gevolgtrekkingen te maken omtrent de revalorisatie van de kerkelijke arbitrage voor leken.

H. Somers

P. HADROSSEK, *Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomas-Renaissance.* (*Münchener Theologische Studien,* II, 2), München, Karl Zink Verlag, 1950, 18 x 25, XX + 366 blz., DM 18.—.

De schr. confronteert het moraalsysteem van S. THOMAS, dat hij vrij uitvoerig analyseert onder het drievoudig opzicht: actus, finis, virtus, met de vele pogingen tot systematische opbouw der moraaltheologie, die na de THOMAS-renaissance in Duitschland gedaan zijn van rond 1850 tot heden toe. Achtereenvolgens worden zeventien Duitse moraal-werken besproken, te beginnen met PROBST en eindigend met MAUSBACH, SCHILLING en TILLMANN. En niet alleen wordt de lezer een kort overzicht geboden van het systeem, door ieder van deze theologen opgebouwd; het systeem wordt telkens vergeleken met de opzet van S. THOMAS onder het genoemde drievoudige opzicht en op zijn waarde getaxeerd. Ongetwijfeld heeft de schr. hiermede zeer verdienstelijk werk gedaan: aldus kan men vrij gemakkelijk een inzicht krijgen in deze interessante periode van de Duitse moraaltheologie. Al de behandelde Duitse moraaltheologen behoren tot een uitgesproken speculatieve richting, waarbij de casuistiek sterk op de achtergrond staat; hierdoor onderscheiden zij zich van de latijnse richting, die in mindere of meerdere mate de speculatieve behandeling met de casuistiek tracht te combineren. Men krijgt de indruk, dat schr. aan de casuistiek geen hoge waarde toekent. Zijn uitlating over de *Medulla* van BUSEMBAUM, die n.l. een typische

ertegenwoordiger van de Barock-moraal genoemd wordt in tegenstelling met de moraal van . THOMAS („zwei radikal verschiedene Ethosformen innerhalb der Kirche", aldus haalt hij CHÖLLGEN aan, blz. 81), wijst wel duidelijk in die richting. Het is de schr. ontgaan, dat ij met deze tegenstelling aan BUSEMBAUM, die niets anders bedoelde te geven dan een ractische handleiding voor biechtvaders, onrecht doet. En de vertegenwoordigers van de atijnse richting in de handboeken, die een uitvoerige casuistiek (in het voetspoor van USEMBAUM en S. ALPHONSUS) trachten te combineren met een speculatieve verantwoording, ouden hier eveneens terecht in verzet komen.

De eigenlijke opzet van deze studie is een bijdrage te leveren tot de systematische opouw van de moraaltheologie. Daar komt de schr. in het laatste hoofdstuk van het tweede eel op terug. Hij tracht daar de zeventien behandelde auteurs in te delen in twee groepen, aargelang zij een *Norm-ethik* of een *Persönlichkeitsethik* voorstaan; in het laatste geval ehoren zij tot de richting, waarin S. THOMAS voorging. Dit onderscheid lijkt wel wat georceerd, hetgeen de schr. impliciet toegeeft, als hij schrijft dat de dingen bij S. THOMAS doppelsinnig" liggen (blz. 349). Deze studie, waarvan een gedeelte als dissertatie dienst eeft gedaan, is ongetwijfeld geen lichte lectuur, vooral ook omdat de stijl niet zeer helder s. Maar voor de geschiedenis van de moraaltheologie betekent zij een belangrijke aanwinst. De moraaltheoloog, die zich historisch oriënteren wil, mag dit werk zeker niet ongelezen aten.

A. van Kol

H. NOLDIN S.J. — A. SCHMITT S. J. — G. HEINZEL S.J., *Summa Theologiae Moralis, I; De Principiis,* editio 30ma, Oeniponte, Fel. Rauch, 1952, 17 x 24, VII + 328 blz., ing. S 47.70.

Deze 30ste uitgave van het bekende handboek, die ik alleen heb kunnen vergelijken met le laatst mij bekende uitgave van 1945 uit Barcelona, is weer in Oostenrijk verschenen. Het formaat is ietwat groter en leest gemakkelijker. P. Heinzel bereidde deze heruitgave voor, zonder veel veranderingen aan te brengen aan het trouwens om zijn helderheid uitmuntende werk, dat oorspronkelijk door de beroemde P. Noldin werd samengesteld. De voornaamste veranderingen sinds 1945 zijn de volgende: no. 2 (de verwijzing naar de kerygmatische theologie is weggevallen); 45. 2; 47 (verwijzing naar Müncker); 61. 3 § 2; 86 a (een korte uiteenzetting over collectieve schuld); 160; 165 (nota); 183 (nota over de recursus difficilis); 202 (nota); 220 a; 224. 3; 229; 231. 3 b; 253 (nota die wegvalt); 268 (nota); 275 (een andere voorstelling van de justitia socialis naar von Nell-Breuning); 288 a (een korte uiteenzetting over de humilitas); 296; 330. Het is nog altijd een uitstekend klassiek handboek voor de seminaries waar men de casuistiek niet mag verwaarlozen wanneer men verlangt dat de toekomstige biechtvaders konkreet op hun taak voorbereid moeten worden.

A. Snoeck

Edwin F. HEALY, S.J., *Moral Guidance, A textbook in principles of conduct for colleges and universities,* Chicago, Illinois, 1942, 14 x 20, XII + 351 blz.

Edwin F. HEALY, S.J., *Marriage Guidance, A study of the problems of the married and of those contemplating marriage,* Chicago, Illinois, 1948, 14 x 20, XVI + 411 blz.

Edwin F. HEALY, S.J., *Christian Guidance, The moral aspects of the sacraments, matrimony excepted,* Chicago, Illinois, 1949, 14 x 20, IX + 245 blz.

In de opgesomde drie delen biedt de auteur ons een modern moraal-theologisch handboek, dat wat de behandelde onderwerpen en indeling betreft, overeenkomt met de klassieke handboeken, maar hiervan belangrijk verschilt in zover het op een alleszins verantwoorde en effectieve wijze veel traditionele ballast over boord gooit, er doelbewust naar streeft de problemen in hun moderne gedaante en concrete verschijningsvormen te behandelen. Vandaar dat wij dit handboek van groot nut achten voor een gebruik naast de klassieke handboeken. Wij zeggen naast de klassieke handboeken, omdat het voorzeker van de ene kant een kostbare aanvulling geeft, juist wat de moderne problematiek betreft, maar van de andere kant de weggelaten ballast toch ook veel traditioneel erfgoed bevat, dat ons ook in onze moderne problematiek waardevolle diensten kan bewijzen om tot een goede oplossing te komen.

A. van Leeuwen

Ed. GENICOT S.J. — Jos. SALSMANS S.J., *Institutiones theologiae moralis,* 2 dln., Bruxellis, L'Edition Universelle, [17]1951, 16 x 25, 631-751 blz., B. frs 425.

De 17e ed. van dit bekende handboek is bewerkt door A. GORTEBECKE S.J., volgens het voorwoord bijgestaan door J. BEYER S.J. Deze bewerking bestond niet alleen in bijhouden

en aanvullen maar ook in een grondige omwerking van sommige gedeelten. Het eerste deel, waarin behalve talrijke kleinere verbeteringen ook korte uiteenzettingen zijn opgenomen over de Oecumenische beweging en het Marxisme, eindigt nu met het tractaat *De praeceptis particularibus e speciali munere*, dat vroeger als eerste sectie van het 11e tractaat het begin vormde van het 2e deel. Het tweede deel opent nu zeer gelukkig onmiddellijk met de leer over de Sacramenten. In dit deel vooral zijn de meeste wijzigingen aangebracht. In het tractaat *De Eucharistia* staat nu de leer over het Misoffer vòòr de leer over de H. Communie. Het tractaat *De Paenitentia* werd jammer genoeg niet omgewerkt volgens de thomistische opvatting. In het tractaat *De ordine* werden de irregulariteiten, die vroeger in een afzonderlijk tractaat op het einde werden behandeld, ondergebracht onder het hoofdstuk *De subiecto ordinis*. Het tractaat *De Matrimonio* werd geheel opgezet volgens de Codex, hetgeen ongetwijfeld een belangrijke verbetering is; het hoofdstuk *De usu matrimonii* moge bij een volgende editie verhuizen naar het tractaat *De castitate* van het 1e deel, waar het thuishoort. Daarna volgt als 20e tractaat de verhandeling *De Clericis* en als 21e tractaat *De tribus statibus perfectionis*, waarin achtereenvolgens gesproken wordt: *De statu religioso, De societatibus vitae communis sine votis, De institutis saecularibus* — de beste verbetering in deze ed. aangebracht. Dan nog een korte verhandeling *De laicis*, waarin ook de Katholieke Actie haar plaats gevonden heeft. Tenslotte drie tractaten over delicten en straffen, een stof die vroeger in één tractaat behandeld werd. Een appendix over de *Formulae scribendi* en twee overzichtelijke tabellen over excommunicaties en andere straffen vormen een welkome aanwinst voor de praktijk.

Een handboek als GENICOT-SALSMANS behoeft geen aanbeveling. De bewerkers zijn erin geslaagd de 17e ed. in verschillende opzichten belangrijk te verbeteren. Mogen zij eenmaal de moed opbrengen om ook het eerste deel naar nieuwere inzichten om te werken.

A. van Kol

G. SIEGMUND, *Der kranke Mensch, Medizinische Anthropologie*, Fulda, Fuldaer Verlagsanstalt, 1951, 13 x 19, 304 blz., ing. DM 8.—.

Prof. Siegmund is den lezer voldoende bekend uit zijn verschillende werken op philosophisch en psychologisch gebied, alsmede om zijn medewerking aan de Jahrbücher van de Görresgesellschaft. Voor de St. Lukasgilde van Fulda heeft hij getracht de uitwerkingen van de ziekte na te gaan in de zieke mens. Men wordt vooral de bezorgheid gewaar, waarmede men in Duitsland, na de misdadige experimenten in de concentratiekampen, naar de zin zoekt van het beroep van geneesheer. Een philosoof waardeert hier het pogen van de moderne geneeskunde om weer de persoonlijkheid van de zieke te erkennen. Deze geneeskunde wil weer uitgaan van een bewust aanvaarde anthropologie.

A. Snoeck

Dr A. STOCKER, *Amour et Sensualité*, St-Maurice (Valais), Editions de l'Oeuvre St-Augustin, 1951, 12.5 x 19.5, 312 blz., ing. 93 B. frs, 6.60 Zw. frs.

Deze frans-zwitserse psychiater met rijke cultuur heeft reeds vele leesbare vulgarisatiewerken op zijn aktief. In dit vlotte essai zoekt hij naar de integratie van het psychisch leven van de mens in een geestelijke liefde. Hij onderscheidt de spheer van het hart (in Pascaliaanse betekenis), van de geest en van het lichaam, en stelt een typologie voor volgens de structurele combinaties van deze drie spheren: „Là ou la hierarchie coeur-esprit-corps est atteinte dans son ordre, le normal tourne au pathologique". Dit inzicht wordt dan over lengte van bladzijden besproken in hoofdstukken die de normale en de abnormale integratie beschrijven. Zijn boek staat vol belangwekkende opmerkingen waar hij dan ook vele van zijn lezingen bij betrekt. Al is de gedachte soms onscherp, toch mag men dit boek als goede en nuttige vulgarisatie kenmerken.

A. Snoeck

Cahiers Laennec, Psycho-Chirurgie, Paris, Lethellieux, 1951, 19 x 24, 64 blz., Fr.frs 200.

Dit nummer bevat drie lezingen en drie kortere nota's. Dr. Houdart biedt ons de anatomo-physiologische gegevens die nodig zijn om het heelkundig ingrijpen verstaanbaar te maken. Prof. Prick uit Nijmegen beschrijft de leucotomie en haar gevolgen. Dr. Bertagna geeft de veranderingen aan in de psyche van de geopereerde. De korte nota van P. Tesson S.J. situeert het probleem van uit moreel standpunt. De tweede nota, van de hand van Generaal Dr. J. Voncken pleit voor een internationaal medikaal recht. Een consultatie waarin aangetoond wordt dat oestradiol niet noodzakelijk aborterend inwerkt besluit deze aflevering.

A. Snoeck

Psychotherapie und Seelsorge, Eine Einführung in die Tiefenpsychologie, Gesammelte 'orträge, herausgegeben von Dr. Med. Dr. Phil. Wilhelm BITTER, Stuttgart, Gemeinschaft Arzt und Seelsorge", Gustav-Siegle-Strasse 43, 1952, 15 x 21, 207 blz., geb. DM 4.50.

Bijna al de referaten, welke in Juli 1951 op de interconfessionele studiedagen van de Arbeitsgemeinschaft Artzt und Seelsorger" te Stuttgart-Degerloch werden gehouden, werden ı deze uitgave opgenomen. De bedoeling van de bijeenkomst was aan katholieke en pro-ɛstantse theologen en godsdienstleraars een eerste inleiding te verstrekken tot de diepte-sychologie en de hedendaagse psychotherapie. Naast referaten over Freud, Adler en Jung ɛzen wij bv. nog een paar bijdragen over toegepaste dieptepsychologie, in de opvoeding an het kind. Er wordt dan ook meer bepaald gesproken over de betrekkingen tussen ziel-org en dieptepsychologie. Grote namen zijn er wel niet vele onder de schrijvers. Doch het eheel van het boek biedt eenvoudige, leerzame lektuur. Men begrijpt nog eens beter, hoe ,enselijk een sympathieke samenwerking tussen psychotherapeuten en theologen is, en oeveel nut en voordeel deze brengt.

A. Snoeck

Heinrich PORTMANN, *Das Unauflösliche Band, Ein Wort an Seelsorger und Juristen, Aediziner und Erzieher,* Münster, Verlag Asschendorff, 1950, 15 x 22.5, 125 blz., ing.)M 3.80, geb. DM 4.80.

Practische richtlijnen voor actieve leken over de leer van de Kerk, de oorzaken der uwelijksontbinding, de burgerlijke scheiding en het kerkelijk huwelijksproces.

H. S.

Prof. X. VON HORNSTEIN — Prof. Dr A. FALLER, *Gaaf Geslachtsleven,* Nederlandse be-verking van Prof. Dr L. H. CORNELISSEN O.P. en Dr A. C. M. LIPS, Arts, Roermond-Maas-ɛik, J. J. Romen en Zonen, 1952, 16 x 25, 376 blz., ing. B.frs 195, geb. B.frs 220.

De zwitserse uitgave van dit katholiek verzamelwerk over het geslachtsleven werd door ɔns besproken in de vorige jaargang van dit tijdschrift (p. 85). De nederlandse bewerkers ,erdienen alle lof voor de verbeteringen in de ordening, voor de verkorting en de serieuze ɔmwerking van de tekst. Het geheel is een goede en bruikbare encyclopedie geworden van ıet normale geslachtsleven. De historische gegevens zijn wel wat ongeproportioneerd uit-voerig. De bibliographie is versoberd en met zorg uitgekozen voor de nederlandse lezers-ɛring. Het boek kan wezenlijk nuttig zijn voor ontwikkelde lezers die voor zichzelf of voor anderen inzicht moeten krijgen in deze problemen.

A. Snoeck

Joseph MOREAU, *Idéalisme et réalisme chez Platon,* (*Nouvelle Encyclopédie philosophique,* ı. 51), Paris, Presses universitaires de France, 1951, 12 x 19, 136 blz., ing. Fr.frs 300.

Professor J. Moreau heeft in 1939 een uitgebreide aggregaatsthesis van 515 bladzijden gepubliceerd over „La construction de l'idéalisme platonicien", waarin hij gemeend heeft opnieuw, doch met heel wat meer nuances en scherper begrip voor tekstontleding, te mogen opkomen voor de idealistische Platooninterpretatie van Natorp en de Marburgse school. Dezelfde thesis zoekt hij in het onderhavig werkje voor een ruimer publiek toegankelijk te maken en aan te vullen met een verder beroep op de grote kritische dialogen der laatste periode, waar de studie van 1939 hoofdzakelijk bij de maturiteitsdialogen bleef staan. Het is een mooie en boeiende opzet, doch wie zich jarenlang heeft opgehouden met de studie der Griekse philosophie moet toch eens te meer, niettegenstaande de finesses van de hier ge-boden tekstontledingen, gaan denken aan „Hineininterpretierung". Het wil ons toeschijnen dat Prof. Moreau met Platoon ongeveer doet wat deze zelf met zijn roemrijke voorgangers, een Herakleitos en een Parmenides, gedaan heeft: ze niet in hun historische contekst terug-plaatsen, maar ze met eigen ogen en eigen gedachten doornemen! Alleszins echter een werkje, dat tot nadenken dwingt en derhalve ten zeerste mag aanbevolen.

J. De Munter

Ernst HOFFMANN, *Die griechische Philosophie bis Platon,* Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1951, 14 x 21, 184 blz.

Tweede verbeterde druk van een heldere en goed geschreven uiteenzetting der griekse wijsbegeerte tot en met Platoon. Bedoeling is beginnelingen in de philosophie in te leiden in het begin der westeuropese philosophie zelf. H. legt hierbij sterk de nadruk op de actualiteit van de problematiek dezer denkers. Hoewel bij Platoon gewezen wordt op de waarde der mythe, legt de S. toch in het algemeen wat veel nadruk op de ontworsteling aan de mythe, te weinig op het blijvende verband waarover o.a. Jaeger zo uitstekend heeft geschreven.

J. Nota

Henri SÉROUYA, *Maïmonide, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie,* Paris, Presses universitaires de France, 1951, 12 x 18.5, 152 blz.

Deze monographie over Maimonides is aan te bevelen aan allen, die over de belangrijke joodse philosoof iets meer willen weten dan de gewone boeken van de geschiedenis der philosophie omtrent hem vermelden, zonder nochtans de tijd te hebben een diepgaande studie omtrent hem te maken. Het boek behandelt achtereenvolgens — op gelijke wijze als de andere delen van de reeks „Philosophes" waarin het verscheen —, het leven van Maimonides, dan zijn wijsgerige leer, waaraan een bibliographie van al zijn geschriften is toegevoegd, om te besluiten met aanhalingen uit zijn werken. Het geheel is zeer geschikt om de lezer in kennis te brengen met en waardering bij te brengen voor deze zwaar beproefde uiterst werkzame en geniale wijsgeer. Wel komt het ons voor dat de schrijver, al is hij niet zonder kritiek tegenover diens leer, aan de invloed door hem uitgeoefend te grote betekenis hecht. Wij zouden bv. het volgende niet willen onderschrijven: „C'est dans Maïmonide qu'Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et Dun Scot, les plus importants créateurs de la scolastique chrétienne, apprirent à résoudre les contradictions entre la foi et la métaphysique, autrement dit, les preuves de l'existence de Dieu, les attributs de Dieu et la création du monde" (Blz. 60 vg.); daargelaten of hier van contradicties mag worden gesproken. Bovendien is zijn leer nog aan meer en diepere kritiek onderhevig dan die welke de schrijver geeft. Maar dit alles neemt niet weg, dat het hier besproken werk zeer geschikt is om de joodse middeleeuwse wijsgeer in zijn historische betekenis te doen waarderen.

L. Steins Bisschop

Franz SAWICKI, *Lebensanschauungen moderner Denker, Band II, die Philosophie der Gegenwart,* Paderborn, Ferdinand Schöningh, 12 x 19.5, 408 blz.

Met deze band wordt het 5-delige werk van Sawicki: Lebensanschauungen alter und neuer Denker afgesloten. Terwijl in de voorafgaande delen de geschiedenis van de philosophie een uitdrukking vindt in de behandeling van afzonderlijke gestalten, heeft de auteur in deze laatste band een andere methode gevolgd en zijn beschouwingen ontwikkeld rondom de meest bepalende stromingen en tendenzen in het philosophisch denken sinds het begin van deze eeuw. Zo komen achtereenvolgens de kentheoretische problemen aan de orde, de waarde- en de levens-philosophie, de existentiephilosophie, de hernieuwde ontologie en metaphysiek, de godsdienstphilosophie en de ethiek. Dit heeft natuurlijk het nadeel — en Sawicki is zich hiervan terdege bewust — dat de verschillende philosophen in de verschillende hoofdstukken slechts ten dele worden beschouwd. Hij ondervangt dit evenwel op zeer gelukkige wijze door daar, waar de grote figuren hun voornaamste terrein van werkzaamheid gehad hebben, breder op hun persoon en werk critisch in te gaan. Het geheel is bedoeld voor een brede kring van lezers en zal, naast dergelijke werken van meer speculatieve aard, zijn doel volkomen bereiken.

H. Geurtsen

J. MARÉCHAL S.J., *Précis d'Histoire de la Philosophie moderne,* Tome I: *De la Renaissance à Kant,* Deuxième édition revue et augmentée avec supplément bibliographique de 1933 à 1949, (*Museum Lessianum — Section Philosophique,* n. 16), Bruxelles-Paris, Desclée De Brouwer, 1951, 15.5 x 23.5, 355 blz., ing. B.frs 220.

Deze tweede uitgave van het zo hoogstaande, en in zijn genre unieke handboek, dat sinds 1941 uitgeput was, zal overal met vreugde onthaald worden. — De tekst van 1932 werd onveranderd herdrukt, met dezelfde paginering. Alleen fouten werden verbeterd, waarvan er ook nu aan de speurzin van de uitgevers ontsnapten. Zo wordt (blz. 251) Priestley nog altijd John genoemd, terwijl hij Joseph heet. C. Gebhardt gaf Leone Ebreo's Dialoghi te Heidelberg uit, niet in Den Haag (blz. 39). Wat erger is: P. Maréchal was bij vergissing vergeten Lucilio Vanini een paar regels te gunnen in het hoofdstuk der italiaanse pantheïsten; deze verstrooidheid, welke hij zo betreurde, werd helaas in deze uitgave bestendigd. Aan de tekst van de eerste uitgave werd een inleiding op de Franse achttiende eeuw toegevoegd. Ze behandelt „Hoogtepunt en verval van het cartesianisme" (met daarin een goed hoofdstuk over J. B. Vico), en de „verovering" van Frankrijk door de newtoniaanse physica. Deze bladzijden, van de keurige, tevens sobere en genuanceerde hand van P. Maréchal, zijn het begin van een verder niet geschreven tweede deel van het Précis. — In een supplement werd de bibliografie vanaf 1933 zeer volledig bijgewerkt, te volledig misschien: het mist het fijne en secure onderscheid der eerste uitgave tussen het waardevolle en het minder belangrijke.

J. Defever

. v. d. Meulen, *Magdalena Äbi und Kant oder Das unendliche Urteil, Beihefte zur Zeitrift für philos. Forschung, n. 3,* Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim-Glan, 1951, 5 x 23, 50 blz.

Л. Äbi liet in 1947 verschijnen: Kants Begründung der deutschen Philosophie (Verl. für cht und Gesellschaft AG., Basel), een omvangrijk werk van 525 blz. waarin zij op positiisch standpunt, maar sterk affectief geladen Kant definitief meent te weerleggen. „Aus serer Darstellung dürfte sich ergeben, dass Kants System in Zukunft nur noch historisches, r nicht mehr wissenschaftliches Interesse beanspruchen kann" (p. 500). Met Kant is dan gehele van hem afhankelijke duitse philosophie definitief van de baan. Het boek heeft jal indruk gemaakt, zodat bv. R. Beerling slechts een schuchtere kritiek eraan waagde, arbij vooral wordt betreurd, dat Cassirer en de Vleeschauwer er niet zijn om tegen Äbi het veld te treden. J. v. d. Meulen nu heeft deze taak gelukkig op zich willen nemen. Hij nt op o.i. overtuigende wijze aan, dat Äbi haar doel ver voorbijgeschoten is en dat haar jumenten niet kloppen, dat zij eigenlijk Kant niet begrepen heeft en daarom bv. zonder wetensbezwaar „transzendentaler Gegenstand" en „Ding an sich" kan vereenzelvigen, recht tegen Kants letter en geest in. Het is te begrijpen, dat v. d. M. tegenover zoveel otie ook emotie stelt en het befaamde boek „eine unendliche petitio principii und eine llständige ignoratio elenchi" (p. 48) durft noemen. Toch had een meer nuchtere betoognt de kracht van zijn logische argumentatie nog beter tot haar recht laten komen. Men aagt zich nu wel af, of de S. niet in een ander exces dreigt te vervallen en aan Kant en enkele fout wil ontdekken, of Äbi niet inzover gelijk heeft, dat Kant minstens ook een ieste invloed heeft uitgeoefend in de geschiedenis der wijsbegeerte. De bedoeling van d. M. is echter geenszins een kantiaans standpunt te verdedigen, maar „nur aufdecken, ss dieser Weg eines äusserlichen Kritisierens an der Wissenschaft vorbeiführt, deren ıstrengung erst dort anfängt, wo wir aufhören mussten" (p. 48). Hij komt hier op voor n goed begrip van de historische Kant en toont in weinige blz. aan dit op veel juister jze te bezitten dan Äbi in haar lijvig geschrift. De literatuurlijst van de S. is helaas wat nzijdig georiënteerd. Juist als duits schrijvend nederlander had hij een unieke kans ook de ınse en nederlandse werken meer te benutten dan men gwl. doet bij onze oosterburen en het duitse isolement te verbreken. Wij vinden hier zelfs niet Maréchals „Point de départ" ook Thielemans existentiële Kant-interpretatie welke in 1938 in dit tijdschrift verscheen d hier de S. voor kritiek en verdere opbouw goede diensten kunnen bewijzen.

J. Nota

Kurt Huber, *Leibniz,* München, R. Oldenbourg, 1951, 14 x 22, 451 blz., DM 24.—.

Kurt Huber, de Münchener professor die in 1943 door de nazis werd terechtgesteld egens zijn deelname aan de studentenactie van Hans Scholl en zijn vrienden, was in 1942 gonnen aan een biographie over Leibniz. Meer nog dan bij andere wijsgeren geldt bij eibniz, dat zijn philosophie alleen uit zijn leven kan worden verstaan en daarom is het ıtbreken van een „exakte wissenschaftliche Biographie" een ernstig gemis. Huber wil achten dit gemis door zijn publicatie enigszins goed te maken. Enigszins, want in het oorwoord lezen wij, dat dit nog slechts gedeeltelijk mogelijk is, zolang de werken van eibniz niet volledig zijn gepubliceerd; in het na-woord der uitgevers vernemen wij bovenen, dat dit posthume werk niet door de schr. kon worden voltooid. De eerste drie hoofdukken waren gereed in de winter van 1942-43, de andere werden samengesteld uit fragenten, welke voor een gedeelte neergeschreven zijn in de gevangenis Stadelheim waar uber na de veroordeling wachtte op de dood. Een uitvoerig aanhangsel bevat fragmenten e oorspronkelijk voor een tweede deel: het systeem, waren bedoeld. Overigens wordt de houd van Leibniz' philosophie reeds samen met zijn leven behandeld. De piëteitvolle wijze aarop dit werk door de uitgevers werd samengesteld, maakt het tot een kostbaar bezit oor ieder die zich met de studie van de grote duitse „europeaan" Leibniz wil bezighouden.

J. Nota

Sören Kierkegaard, *Einübung im Christentum und Anderes,* Unter Mitwirkung der openhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrg. und eing. von Walter Rest, Köln und Olten, legner 1951, 11.5 x 18.5, 733 blz., DM 28.—.

Het eerste deel van een duitse Kierkegaardvertaling, die 12 tot 14 delen zal omvatten en 1955, honderd jaar na Kierkegaards sterven, moet voltooid zijn. Walter Rest geeft een ıleiding die de eigen mening zoveel mogelijk op de achtergrond plaatst en slechts tracht e historische K. op zijn best te verstaan. De vertaling der drie werken, die in dit deel orden gepubliceerd, is van Hans Winkler, Walter Rest, Theodor Haecker. Het commenaar wordt verzorgd door Niels Thulstrup, secretaris van de Kopenhager Kierkegaard-

Gesellschaft en aan het einde vinden wij duits-degelijke registers en een „Übersetzung spiegel", met verwijzing naar de deense uitgave. Aanbevelen van deze jubileumvertalin aan philosophen èn theologen, speciaal ook voor beter inzicht in het protestantisme, schij wel overbodig.

J. No

Jean-Paul SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme,* in Collection Pensées, Paris, L Editions Nagel, 1951, 12 x 19, 141 blz.

Een nieuwe, onveranderde uitgave van het reeds in 1946 verschenen werkje.

H. (

P. H. PAILLOU, *Arthur Rimbaud, Père de l'existentialisme,* Paris, Librairie académiqu Perrin, 1947, 12 x 19, 90 blz.

In dit ons laat toegezonden werkje zoekt P. de oorsprong van „l'amoralisme, le mépr de l'homme et le besoin de salissement", die hij als wezenlijke kenmerken van het fran existentialisme beschouwt, heel terecht niet bij Kierkegaard en Heidegger, maar meent de te vinden bij Rimbaud. Wij krijgen enige citaten uit R. te lezen die van bovengenoem eigenschappen getuigen en zeer „existentialistisch" aandoen. Rimbaud is echter te veron schuldigen: „Hystérique, syphilitique, halluciné et paranoïque....". Dit is niet het gev bij de existentialisten wanneer zij soortgelijke zaken neerschrijven. P. komt tegen hen c voor een echt humanisme, dat steunen moet op een moraal zonder God, als hecht fund ment, dat optimistisch is en waarin geest en stof slechts zijn: „des formes diverses c l'énergie dont la massa constitue l'univers". Afgezien van deze persoonlijke weinig men verheffende philosophie van de auteur, is het grote tekort van P. dat hij nergens het vade schap van Rimbaud over Sartre aantoont en het existentialisme slechts zeer eenzijd beschouwt.

J. No

Luc. J. LEFÈVRE, *L'Existentialiste est-il un philosophe,* Paris, Editions Alsatia, 194 12 x 19, 127 blz.

Eigenlijk had de titel van dit werkje moeten zijn: Sartre est-il un philosophe? En no meer speciaal onderzoekt de auteur alleen het werkje: L'Existentialisme est un humanism Hij volgt de studie van Sartre stap voor stap; hij maakt als het ware noten aan de ran Zijn conclusie is ondubbelzinnig: „Oeuvre d'artiste, je l'accorde. De Philosophe, je le nie

H. Geurtse

G. KRAENZLIN, *Existenzphilosophie und Panhumanismus. (Monographien zur philos. Fo schung, hrg. von Dr Georgi* SCHISCHKOFF, Bd. XI), Schlehdorf am Kochelsee, Obb., 195 Bronnen-Verlag, 15.5 x 23, 250 blz.

Gerhard Kraenzlin, reeds voor de oorlog bekend door zijn publicatie met uitvoeri bibliographie over Max Scheler en door de uiteenzetting van het eigen systeem in „D Philosophie vom unendlichen Menschen", beoogt hier de hoofdgedachten der existenti philosophie weer te geven in verband met dit eigen „panhumanistisch" systeem. Achtereer volgens worden behandeld Kierkegaard, Husserl, Scheler, Heidegger, Jaspers (het ui voerigst), terwijl een kort laatste hoofdstuk „Der Panhumanismus" de conclusie schenk Deze conclusie luidt, dat de existentiephilosophie twee richtingen omsluit, één scholastie georiënteerde met ontologische phaenomenologie en een nieuw soort subjectief idealism afkomstig van Kierkegaard (Kierkegaard is immers volgens Kraenzlin een speculatief wij geer, evenals Hegel. Bepaalde passages, die met deze philosophie in strijd zijn, ac Kraenzlin toevoegingen van een orthodox theoloog). Geen der existentiephilosophen echt bereikt een goede synthese en aldus verzaakt de existentiephilosophie aan haar eigenlijk taak: de voorbereiding van het nieuwe idealisme. Dit absolute idealisme, waarin de gee de enige werkelijkheid is, maar dan de mensengeest, zodat alleen de oneindige mens besta en alles slechts door hem is en kan zijn, vormt Kraenzlins systeem, het zgn. pan-humanism Vooral de moderne natuurwetenschap, welke de substantie heeft afgeschaft en alles op h subject van de mensengeest terugbrengt, dient hem hier als een sterke bewijsgrond. Op d wijze wordt dan de mens in een door Kraenzlin vernieuwd hegelianisme „Mitverwirklich der Gottheit selbst".

J. No

Albert DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine, les problèmes philosophiqu soulevés dans l'Encyclique „Humani Generis",* Louvain, 1951, 15.5 x 19, VIII-224 bl B.frs 100 (doll. 2).

Met de Encycliek „Humani Generis" tot leidraad wil de Leuvense hoogleraar een eerli

jesprek aangaan met de moderne philosophie. Zijn bedoeling is niet enkel een résumé te jeven van het pauselijk document of een commentaar te leveren, maar eerder, daartoe door le Encycliek zelf uitgenodigd, de aan de orde gestelde problemen als philosoof en theoloog elfstandig te doordenken. Dondeyne groepeert, na een inleidend hoofdstuk over de zin van de Encycliek, zijn beschouwingen rondom de meest karakteristieke aspecten van het noderne denken, waaronder de historiciteit en relativiteit van de waarheid en de waarden vel de meest dominerende zijn. Nauw aansluitend hiermee wordt vervolgens de verhouding van het irrationele en rationele aan de orde gesteld. Beide hoofdstukken leiden naar eenzelfde vraag: „celle de savoir si l'origine empirique de notre connaissance est conciliable, oui ou non, avec la possibilité de transcender l'expérience vers une vérité transhistorique, métempirique et universelle" (blz. 103). Daarmee is het probleem van het Thomisme aan de orde gesteld en wordt in een volgend hoofdstuk onderzocht: „si pour l'élucidation de ce problème la tradition aristotélico-thomiste peut nous être d'un certain secours". Eerst in een laatste hoofdstuk wordt het terrein van het geloof betreden. De moderne wereld is immers practisch synoniem met modern humanisme. Daarom komt vanzelf de vraag: „la foi chrétienne, avec l'idée de révélation qui lui est essentielle, est-elle conciliable avec l'humanisme d'aujourd'hui, en particulier avec l'exigence de la libre recherche qui caractérise notre époque?" (blz. 171).

Men moet eerbied hebben voor de openheid en serene houding waarmee de auteur de moderne gedachtewereld tegemoet treedt. Vooral het tweede en derde hoofdstuk getuigen van een rijke belezenheid, een grondige kijk op de problemen en een vurige drang naar een oplossing. De schrijver blijft boeien door zijn levendigheid van gedachte. Toch hadden wij een ietwat rustiger ontwikkeling van de gestelde vraagstukken graag gezien, wat ook geldt voor het eerste hoofdstuk, waar men bovendien bij de interpretatie van de Encycliek hier en daar met recht een vraagteken zou kunnen zetten. Met name willen wij noemen de passages over de evolutie, waar Dondeyne zijn eigen gedachten steunt met de beschouwingen van zijn collega C. Muller, wiens onlangs verschenen werkje: „L'Encyclique ‚Humani Generis' et les problèmes scientifiques", wij reeds elders in dit tijdschrift besproken. Het vierde hoofdstuk heeft ons enigszins teleurgesteld, omdat hier geen getuigenis wordt afgelegd van een persoonlijk bezeten en sterk doorgedacht Thomisme. Ook verliest Dondeyne nu af en toe zijn serene houding en openheid tegenover thomistische auteurs, iets wat trouwens ook reeds in de voorafgaande hoofdstukken tot uiting komt. Toch is juist het persoonlijk doordenken van de thomistische leer zo noodzakelijk. Want de breedheid en openheid van doelstelling en de zorg om alle eenzijdigheden voortdurend te vermijden, welke aan de leer van de Doctor communis zo eigen zijn, maken deze zo uiterst geschikt om een beslissend licht te werpen op „la fluctuation des systèmes du passé, non moins que le fouillis actuel des idées philosophiques" (Maréchal, Point de départ, V, blz. 7).

Inderdaad hier is nog „une oeuvre à faire". Wellicht gaan onze desiderata een beetje de directe doelstelling van de auteur te boven. Dondeyne heeft immers alleen op het oog om aan te tonen, dat de leer van St. Thomas ons een „très réel secours" biedt om het dilemma „de l'empirisme et de l'intellectualisme" te overstijgen (blz. 141). En ook al kan men tegen het aldus geformuleerde dilemma alweer bezwaren maken, toch geven de ontwikkelde gedachten, waarachter men voortdurend een bezorgd en apostolisch hart voelt kloppen, de rustige zekerheid, dat de thomistische philosophie niet alleen de lacunes van het moderne denken kan opvullen, of een hulp biedt om de tegenstrijdige meningen op te vangen, maar ook in haar alle eenzijdigheden transcenderende synthese (die nooit een „système clos" kan zijn) de rijkste uitdrukking is van de philosophia perennis.

H. Geurtsen

Harry Kohlsaat WELLS, *Process and Unreality, A Criticism of Method in Whitehead's Philosophy*, King's Crown Press, London, Geoffrey Cumberledge, 1950, 14 x 20.5, 211 blz., geb. sh. 20.—.

De titel van dit boek *Process and Unreality* als tegenhanger van A. N. WHITEHEAD's *Process and Reality* laat reeds vermoeden dat deze critiek van de wijsbegeerte van de bekende logicus en mathematicus eerder niet wewillend zal zijn; bij lezing blijkt ze bovendien de hele groei en de geschiedenis weer te geven van WELLS' twijfel aan een wijsbegeerte die hem vroeger begeesterd heeft. — WHITEHEAD is te uitsluitend mathematisch gevormd en heeft zich te lang met formele logica bezig gehouden, dan dat deze geestesrichting niet nadelig zou doorwerken in zijn wijsgerige geschriften. Zoals B. RUSSELL begon hij met zich te verzetten tegen de „tweesprongen" (bifurcations) van de traditionele philosophie, waar men werkelijkheden aanneemt van twee verschillende vormen, zoals „substantie en accidens" of „geest en stof". Maar door de methode die hij aanwendt komt hij zelf voor zulke tweesprongen te staan, wanneer hij het onderscheid doorvoert van „voorbijgaande gebeurtenis" (de natuur) en „blijvend object". Daarom heeft hij als laatste verklaringsmiddel nodig een

„harmonia praestabilita" tussen twee werelden, die van de verandering (de tijdelijke wereld) en die van de onsterfelijkheid (de eeuwige); en ten slotte noodzaakt deze dualiteit WHITEHEAD twee naturen in God aan te nemen.

M. De Tollenaere

W. H. V. READE, *The Christian Challenge to Philosophy*, With a preface by Cyril BAILEY, London, S.P.C.K., 1951, 14 x 22, XIV + 196 blz., 13 s. 6 d.

Tot onze schande moeten wij bekennen: dit is het eerste boek, dat wij van Reade lazen. Indien zijn andere geschriften dezelfde kwaliteiten bezitten als dit laatste, dat hij bij zijn dood (1943) in manuscript naliet, dan hebben wij werkelijk iets gemist. Want deze „christelijke uitdaging aan de philosophie" boeit van het begin tot het einde. En dit niet alleen vanwege de belangrijkheid van de gestelde problemen, maar vooral ook vanwege de geestige, luciede en toch erudiete behandeling. Men zit bijna voortdurend, ondanks de hoge ernst van het vraagstuk, geestelijk te glimlachen. Schr. kent de philosophie en haar geschiedenis, met name de Griękse en die van Sint Thomas, maar ook latere en moderne ideologieën, èn hij is een godsdienstig mens, een gelovig christen. Zijn historische en waardeschattende confrontatie van de twee gebieden en levenshoudingen brengt hem tot enige zeer verstandige en genuanceerde conclusies, die getuigen van gezond inzicht en christelijke wijsheid. Er is, van katholiek theologisch standpunt, voorzeker ook kritiek uit te oefenen op sommige van zijn beschouwingen en interpretaties, b.v. over de verhouding van geloof en rede. Maar het boek is overigens zo goed en het kan bij vele tijdgenoten zoveel goed doen, dat wij het niet over ons hart kunnen verkrijgen om bij deze bezwaren langer stil te staan.

F. Malmberg

Johannes LOTZ — Josef DE VRIES, *Die Welt des Menschen, ein Grundriss christlicher Philosophie*, zweite, neubearbeitete Auflage, Regensburg, Friedrich Pustet, 1951, 13 x 19, 470 blz., DM 10.—, linnen DM 12.50.

Nadat de eerste uitgave van dit degelijk werk, dat reeds in 1940 verscheen, spoedig uitverkocht was, hadden de schrijvers op veler aandringen al jaren geleden het plan opgevat een tweede te bezorgen. De tijdsomstandigheden hebben dit lang verhinderd; nu echter wordt ons de nieuwe uitgave aangeboden, die wat karakter en opzet betreft aan de eerste trouw blijft, maar in onderdelen een zeer zorgvuldige bewerking onderging. Daarbij hebben de schrijvers rekening gehouden met de ontwikkeling van het philosophische en wetenschappelijk denken van de laatste tien jaren. Vanuit de mens wordt de werkelijkheid waarin hij leeft opgebouwd en de mens staat voortdurend in het middelpunt. Dit komt tot uitdrukking in de titel, die tevens aangeeft dat het om een philosophische beschouwing gaat. Wel is dit een christelijke philosophie, omdat zij eerst dank zij het geloof tot volle ontplooiing komt en de fundamenten legt voor het christelijk geloof. Het werk is verder een ontwerp, dat, met zijn zorgzaam gekozen wenken en hulpmiddelen voor verdere studie, zijn richtende taak volkomen zal kunnen vervullen.

H. Geurtsen

J. J. POORTMAN, *De Theodicee, het continuiteitsbeginsel en de grondparadox*, Leiden, A. W. Sijthoff's uitgeversmaatschappij, 1951, 16 x 24, 48 blz.

In kort bestek behandelt de auteur, die over een heldere en aansprekende taal beschikt, het probleem van de onvolmaaktheid en in het bijzonder van het kwaad in deze wereld. Waarom heeft God deze wereld geschapen en aldus geschapen? Het zoeken van een oplossing binnen de grenzen dezer wereld levert wel enige vrucht op, want het kwaad is immers ook een instrument van veel goeds. Maar omdat het kwaad de even sterke tegenspeler blijft van het goede, lost het continuiteitsbeginsel het probleem toch niet op en blijft er reden tot pessimisme. De immanentie is evenwel niet onze eigenlijke werkelijkheid. Wij leven ook in de eenheid met het transcendente wezen, met het Ene, dat in zichzelf de veelheid voortbrengt, zonder iets van zijn absoluutheid te verliezen. In dit Ene heerst alleen het goede en daarom is aan ons de overwinning van het kwaad ook immer en actueel gegeven. De veelheid die toch een is met het Ene, en de Ene die toch veelheid voortbrengt is de grondparadox waar het kwaad zijn oplossing vindt. Aan het kwaad is immers de prikkel ontnomen; hoezeer het ons ook kan tegenlopen, een ander getij zal volgen (continuiteitsbeginsel), en „in wezen is bovendien al het wenselijke reeds nu gerealiseerd in het Ene". God begon het spel van de wereld; daar kunnen de zielen groeien en zelfstandig worden en tenslotte de eenheid met hun oorsprong beleven, en dit in de strijd om het goede. Dit is een groot voorrecht en geluk. Daarom kan de wijze mens tegelijk actief zijn en gelaten. De auteur komt tot een te respecteren conclusie; maar lost hij het probleem werkelijk op? Kunnen wij blijven staan bij een God die uit verveling het spel met de wereld begint? En is deze God wel genoeg transcendent om ons zeker te doen zijn van ons geluk in Hem?

H. Geurtsen

Bertram SCHULER O.F.M., *Die Gotteslehre als Grundwissenschaft,* Würzburg/Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1950, 16 x 25, XIV + 267 blz., DM 9.60.

Hoezeer wij in dit scherpzinnige en met spitse analyse overladen boek het gebruikelijke chema van behandeling terugvonden: Godsbewijs, God's wezen, God's werking naar buiten, toch blijkt vanaf de eerste bladzijden, dat hier een oorspronkelijke en sterk persoonlijke denker aan het woord is. Reeds in het eerste deel komt dit overvloedig tot uiting. De auteur verwerpt de Godsbewijzen uit de oorzakelijkheid en meent vanuit de ons onmiddellijk gegeven samengesteldheid, niet-eenvoudigheid van al onze aanschouwelijk gekende voorwerpen, met behulp van louter analyse, tot God te kunnen besluiten. Al het samengestelde is immers volgens zijn begrip niet het eerste; al het ene dat tevens veel is, behoort tot het terrein „zu dem es denknotwendig etwas Früheres geben muss". Dit eerdere is dan het princiep van deze veel-eenheid, of, zoals Schuler het zegt, van het ene en het vele en het samenzijn beider. Deze samengesteldheid van het eindige wezen wil hij niet zien als een actus-potentiestructuur, zoals de scholastiek in een al te sterke oriëntatie aan de vóórchristelijke griekse philosophie, maar als een eindige afstraling, „een Gleichnis Gottes", zonder de volmaakte eenvoud en enkelvoudigheid Gods te bezitten. Wij menen in de analytische gedachtegang van de auteur vele aanknopingspunten te kunnen vinden met de „quarta via" van Sint Thomas, waar ook geen gebruik gemaakt wordt van het oorzakelijkheidsbeginsel in de strikte zin van het woord, maar van de andere kant toch langs het participatieprinciep of langs de formeel-exemplaire oorzakelijkheid synthetischer gedacht wordt dan Schuler ons voorhoudt. Het tweede deel, eveneens sterk analytisch, volgt consequent. Vanwege de volmaakte eenvoudigheid Gods, bezit Hij alle volmaaktheden, waaraan de schepping op beperkte wijze, maar toch steeds als „Gleichnis Gottes" deelheeft. Alles deelt ook in de „lebende Kraft Gottes". In de laatste bladzijden wordt sterk gepolemiseerd: de auteur stelt zich de vraag of Theisme en Hylemorphisme met elkaar verenigbaar zijn. Zijn antwoord is negatief. Maar komt dit eigenlijk niet voort uit een zeker onbegrip van de materia/formaleer, de actus/potentiestructuur? Hierin schiet de auteur tekort; wij zijn ervan overtuigd, dat een grondige studie van de ook in onze dagen zo levendige thomistische literatuur, veel verheldering kan brengen. Tevens zou daardoor bereikt kunnen worden, dat de auteur zelf in zijn eigen conceptie veel zal herzien, en de nu zo scherp op de voorgrond tredende tegenstelling met de grondproblemen van de scholastiek zal op zijn minst gemilderd worden.

H. Geurtsen

Georg SIEGMUND, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis, Neubegründung des teleologischen Beweises,* Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, mit 18 Abbildungen und Figuren, Freiburg, Herderverlag, 1950, 18 x 24, 445 blz.

Wel wat zin en doelstelling, niet echter wat omvang en uitwerking betreft, mag men spreken over een tweede druk van dit erudiet werk, waarvan de eerste uitgave reeds in 1941 verscheen en na enkele maanden uitverkocht was. De auteur begint zijn studie met een zeer uitvoerige historische beschouwing en ontwikkeling van het teleologisch argument. Daarna geeft hij kort een voorlopige formulering van het bewijs, waarin hij vooral de stappen aangeeft welke hij achtereenvolgens gaat zetten. Na deze eerste oriëntatie brengt het derde hoofdstuk, met behulp van een verbazingwekkend materiaal, de finaliteit aan het licht welke zich overal in de biologische sfeer vertoont. Men heeft dit hoofdstuk elders kortweg een philosophie van de organische natuur genoemd. Ook de doelstreving van de mens moet men in deze teleologie betrekken; het zg. morele bewijs bereikt volgens Siegmund immers eerst zijn bewijskracht, wanneer men het opneemt in deze dieper liggende finaliteitsstructuur welke een zijnskenmerk is van elk contingent wezen. Hieraan wordt dan ook een volgend hoofdstuk besteed. Het laatste hoofdstuk, waarin de schrijver ook zuiver kentheoretische problemen behandelt, is het synthetische sluitstuk in deze unieke monographie. — Siegmund verbindt een overrijk positief weten en wetenschappelijk vorsen met de metaphysieke reflexie. We zouden de vraag willen stellen of de auteur het onderscheid van deze twee kengebieden immer even duidelijk voor ogen heeft gehad. O.i. zou hij dan meer zelfstandige waarde hebben toegekend aan het deontologisch argument. Ondanks dit gemis hebben wij dit prachtige werk toch ten volle kunnen waarderen. Hier spreekt de hele mens met al zijn virtualiteiten; niet alleen de vorsende wetenschapper en de laatste verklaringen zoekende philosoof maar ook de gelovige, die tegelijk met een grote kundigheid ook de taal van het hart laat spreken.

H. Geurtsen

Hans REINER, *Pflicht und Neigung, Die Grundlagen der Sittlichkeit erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller,* Meisenheim am Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1951, 15 x 23, XII + 316 blz., ing. DM 17.—, geb. DM 19.50.

Uitgaande van de controverse Kant-Schiller over de verhouding van plicht en neiging,

wil H. R. een zelfstandige ethiek opbouwen, in afwijzing van Heidegger's morele opvattingen en in aansluiting bij Scheler en N. Hartmann. De auteur heeft de Kantiaanse ethiek phenomenologisch gestoffeerd en tot een objectieve waarde-ethiek ontwikkeld.

Volgens Kant wordt de moraliteit uitsluitend bepaald door de *Vernunft* en de plicht om de plicht. Elke handeling uit particuliere neiging is reeds uit den boze, hoezeer ze ook materieel met de plicht moge stroken. Schiller daarentegen probeert de sensibele natuur van de mens formeel in de moraliteit te betrekken. H. R. verwijt aan de kantiaanse verplichting, dat ze een wezenlijke *objectiviteit* mist, nl. een werkelijk „Entgegenstehen", dat evenzeer als haar subjectiviteit voor elk zedelijk inzicht essentieel is en zonder hetwelk geen verplichting tot een effectieve norm voor de handeling kan worden. De auteur loochent geenszins de waarde van het *a-priori*-aspect in de moraalphilosophie, hij onderstreept alleen de ontoereikendheid van dit aspect. De methode der ethiek moet volgens hem tevens *rationeel* en *empirisch* zijn (tevens *metaphysisch* en *phenomenologisch* zou men wellicht nog juister kunnen zeggen): beide aspecten behouden hun relatieve eigenheid in een relatieve eenheid, waardoor het *metaphysisch* begrip zich tenslotte eerder als *zin* van het *phenomenologisch* gegeven openbaart. Kant daarentegen wil enkel uitgaan van begrippen en niet van zinvolle belevingen.

De onverzoenbaarheid van plicht en neiging, waartoe Kant meende te moeten besluiten, berust volgens H. R. grotendeels op een *abstracte* opvatting der *vrijheid*. De *concrete* vrijheid echter omvat de gehele mens, gevoelens en neigingen inbegrepen: dit alles behoort immers tot de mens als mens, die nog heel wat meer is dan een louter *Vernunft*-wezen — en derhalve tot de vrijheid als vrijheid. Niet in een uitsluiten der neiging, doch in een assumptie der volgens de rede gerichte neiging ligt de eigenlijke vrijheid en zedelijkheid. Handelen uit neiging is trouwens niet hetzelfde als handelen uit egoïsme. Nochtans is de feitelijke vermenging van „graag doen" en „weerzin" gemeenlijk zó, dat de handeling uit plicht toch de doorslag zal moeten geven: en in die zin heeft Kant dan toch „im Endergebnis" gelijk. Anderzijds blijft de Schillerse harmonie tussen neiging en plicht het ideaal, daar zij toch „zweifellos selbst ein hoher objektiver *Wert* an der menschlichen Persönlichkeit" is. De wil moet door de invloed, die hij op het passieleven kan hebben, naar deze harmonie streven en derhalve hoort deze streving tot het begrip der moraliteit.

Handelend over de *waarde* en dit begrip confronterend met het thomistisch *bonum*, beweert H. R. dat het terugvoeren der waarde tot een *zijnsvolkomenheid* een onhoudbare stelling geworden is. De afwijzing van dit verband geschiedt in het boek zeer summier en de auteur kondigt in voetnota een uitvoerige studie aan over deze kwestie, waarin ook nog „wesentliche Zusammenhänge" ter sprake zullen gebracht worden. Intussen kan men toch reeds aanmerken dat de auteur, bij deze bewering, aan heel wat neo-thomistische waardephilosophie is voorbijgegaan. Ook blijkt uit zijn terloopse karakterisering der katholieke moraal, dat hij zijn opvatting dienaangaande uitsluitend uit Suareziaanse en verouderde geschriften heeft gehaald. Gezien de degelijkheid waarvan heel zijn werk getuigt, bestaat er wel kans toe dat een inzage van moderner studies over de thomistische moraal hem in meerdere punten omtrent deze moraal van idee zal doen veranderen.

L. Vander Kerken

Augusto Guzzo, *La Moralità, (Biblioteca di „Filosofia", 1)*, Torino, Edizioni di „Filosofia", 1950, 18 x 25.5, XIX + 531 blz.

Augusto Guzzo biedt ons in dit uitvoerige, af en toe wel wat te veel zichzelf herhalende, werk een typisch persoonlijk opgezette en doordachte ethiek. De schrijver geeft over het algemeen blijk van een grondige studie van de klassieke auteurs, een critisch oordeel, een zelfstandige verwerking en evenwichtige synthese. Helaas heeft de auteur echter te weinig aandacht besteed aan het rijke erfgoed der scholastiek, zodat hij dit niet voldoende tot zijn recht laat komen en tot schade van het geheel van zijn werk te weinig benut. Dit is te meer jammer, waar de principiëel gelovige instelling van de auteur voor deze assimilatie zo ruim de mogelijkheid openlaat.

A. van Leeuwen

Eliseo Vivas, *The Moral Life and the Ethical Life*, Chicago, The University of Chicago Press, 1950, 14 x 21, XIX + 390 blz.

Deze studie van E. Vivas over verschillende, systematisch verantwoorde, zedelijke levenshoudingen, lijkt ons voor de West-Europese moraal-philosophen in het bijzonder van belang om reden van de reactie tegen en de weerlegging van het pragmatisme van J. Dewey. In dit boek immers vindt dit pragmatisme een bijzonder aangepaste en doeltreffende weerlegging, juist omdat E. Vivas zelf denkt en schrijft in die typisch Amerikaanse levenssfeer en -stijl, waarin ook dit pragmatisme ontstond.

A. van Leeuwen

D. J. B. HAWKINS D.D., Ph.D., *Nature as the ethical norm, (Aquinas Papers,* n. 16), ondon, Blackfriars, 1951, 13.5 x 21.5, 18 blz.

In deze voordracht, gehouden voor de Aquinas Society of London, vergelijkt de auteur n ethiek, die de menselijke natuur als norm van zedelijk goed en kwaad stelt, met diverse dere opvattingen, in het bijzonder met een plicht-, geluks- en waardenethiek. O.i. zou het toog en de confrontatie met andere opvattingen veel aan diepte en helderheid gewonnen bben, indien de auteur zich directer en getrouwer bij de aristotelisch-thomistische, finatische opvatting van de menselijke natuur en zedelijkheid had aangesloten.

A. van Leeuwen

F. J. J. BUYTENDIJK, *De Vrouw, haar natuur, verschijning en bestaan, een existentieelsychologische studie,* Utrecht, Het Spectrum, 1951, 15 x 23, 344 blz., geb. f 13.50, B. frs 90.

In dit werk bezitten wij misschien wel het beste boek over de psychologie van de vrouw. Iet steunt op een rijke belezenheid en een veelzijdige en genuanceerde methodische inelling. Dit blijkt direct in de verantwoording en de eerste drie hoofdstukken, waar zowel et intuitief begrip over het wezen van de vrouw, als de beschouwingen van biologische, sychologische en psycho-analytische zijde critisch bezien worden. Het vierde hoofdstuk, at phaenomenologisch is, toont den Schrijver wel op zijn best. De vrouwelijke verschijning vordt hier in enkele aspecten geniaal beschreven. Toch ligt voor den auteur hierin nog iet het kernprobleem, dat existentieel-anthropologisch is. Welke existentieel menselijke erhouding tussen de beleefde lichamelijkheid en het wereldontwerp wordt door het vrouwejke gerealiseerd? Het antwoord hierop is buitengewoon rijk en diep, en moeilijk in korte ormulering weer te geven. Laten we het niet proberen. De grote verdienste van Buytendijk's ntwoord is dat de vrouw als volwaardig mens een wijze van mens-zijn verwerkelijkt, die edere mens in zich tot stand moet brengen. Het blijkt al in het motto van het boek: Discite a me quia mitis sum et humilis corde", evenals op het einde, waar de Vrouw verchijnt „die ons aller arme menselijkheid bij God vertegenwoordigt".

Hoe mooi dit alles is, het belet ons toch niet op een gemis te wijzen, dat dit soort denken o.i. aankleeft. De wijsgerige verdieping legt zozeer de nadruk op de ervaring die haar conlitioneert, dat de eigenlijke metaphysiek er in blijft steken. En deze moet toch vrij komen om zichzelf te kunnen zijn.

J. Ellerbeck

Heinrich POHL S.J., *Der Weltäther, Ein Beitrag zur Lösung des Materieproblems,* (*Philosophie und Grenzwissenschaften,* Schriftenreihe herausg. vom Innsbrucker Institut für schol. Philosophie, VII. Band-5. Heft), Innsbruck, Fel. Rauch, 1951, 15.5 x 23, VIII + 93 blz., ing. Sh. 1.50.

In hedendaagse vulgarisaties over de quantenphysica wordt nogal eens gezegd, dat de materiëel observeerbare wereld discontinu is, zodat met vernieuwde scherpte de vraag oprijst, of men tussen de discontinue delen van de wereld leegten moet aannemen. Deze vraag is zo oud als de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte, maar de antwoorden door de wijsgeren gegeven zijn zo uiteenlopend en zo verward dat het probleem van grond af aan moet onderzocht worden. H. P. neemt hiervoor als uitgangspunt de constatatie dat de „materiële uitgebreidheid" (das Ausgedehnte) en de verplaatsing feiten zijn. Daaruit besluit hij dat de aether het ding is dat de ruimte vult waar deze niet gevuld is door de stofdeeltjes (electronen, kernen, enz.). Het is geen voorwerp van physische waarneming; we moeten tot zijn bestaan „besluiten" door redenering: het beantwoordt aan de krachtvelden die bestaan tussen de stofdeeltjes. — Zou men door een dergelijke redenering niet evengoed kunnen besluiten dat de ruimte of de afstand die tussen deze deeltjes door de aether gevuld wordt ook „bestaat"? En komt men daardoor niet terecht in de Kantiaanse antinomieën, die iedere objectivering van de ruimte kenmerken? Daarom vragen we ons af of de schrijver niet te gemakkelijk als vertrekpunt aanneemt dat de uitgestrektheid van de wereld een feit is. Wel is het waar dat we de wereld kennen als uitgebreid, en als continu uitgebreid, maar o.i. zijn de complementaire verklaringen waartoe b.v. de golfmechanica haar toevlucht moet nemen om de physische gebeurtenissen voldoende te verklaren, een bewijs te meer dat deze kennis ons niet zo maar de physische realiteit laat zien zoals ze is, en dat we dus de vraag moeten stellen of deze realiteit wel inderdaad uitgebreid „is".

M. De Tollenaere

Heimo DOLCH, *Theologie und Physik, Der Wandel in der Strukturauffassung naturwissenschaftlicher Erkenntnis und seine theologische Bedeutung*, Freiburg, Herder, 1951, 12.5 x 19, VIII + 110 blz., DM 4.80.

De verbazende evolutie, waardoor de physica van de 20e eeuw gekenmerkt is, heeft meer dan een physicus gedwongen de philosofische achtergrond, waartegen hij zijn wetenschappelijke stellingen zag, grondig te wijzigen. O.m. verplichten het indeterminatieprincipe van Heisenberg, en de ontoereikendheid van de beelden die we als model gebruiken om ons de microscopische gebeurtenissen voor te stellen, de wetenschapsmens te erkennen dat onze rede niet alleen door de zwakheid van de hulpmiddelen die ze gebruikt, maar ook in principe onbekwaam is de physische wereld precies te kennen zoals hij is. Terecht maakt H. Dolch, physicus en theoloog, een beroep op dit gegeven om te wijzen op de mogelijkheid van een transcendente werkelijkheid en vandaar op een mogelijke toenadering tussen physica en theologie. De brug voor deze toenadering wordt ons gegeven in het wonder. Wellicht zou deze uiteenzetting duidelijker en overtuigender zijn geweest, indien de schrijver een scherper onderscheid had gemaakt tussen het irrationele, dat in de huidige physica zo sterk op de voorgrond treedt, en het suprarationele, dat bestudeerd wordt in de theologie.

M. De Tollenaere

Joachim SEYPPEL, *Dekadenz oder Fortschritt, Eine Studie amerikanischer Geschichtsphilosophie*, Schlehdorff Obb., Bronnen-Verlag, 1951, 15 x 21, 64 blz.

Korte heldere weergave van verschillende soorten philosophie der geschiedenis in de Verenigde Staten van Noord-Amerika. S. laat zien hoe deze amerikaanse philosophie der geschiedenis vrnl. is ontstaan uit frans rationalisme, engels empirisme met soms duits idealisme, waarbij de idee van vooruitgang leidend is. Toch moeten ook enige schrijvers worden vermeld, die tegen dit algemene amerikaanse „vooruitgangsgeloof" protesteren en meer pessimistisch gezind zijn. Op enkele plaatsen laat S. ook een kritisch woord horen vanuit het eigen standpunt. Zelf neemt hij geen vooruitgang aan, maar meent dat wij in een cirkelgang zijn gevangen. Zijn opvatting omtrent de invloed van het christendom in de geschiedenis, op blz. 30, welke gelijkgesteld wordt met de invloed van het communisme, doet in het rustige geheel wat vreemd aan.

J. Nota

Jahrbuch für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 1951, herausg. von Prof. Dr. Heinrich LÜTZELER, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1951, 18 x 26, 415 blz., ing. DM 35.—, geb. DM 38.50.

Indien we goed ingelicht zijn, verschijnt dit *Jahrbuch* ter vervanging van het vroegere *Zeitschrift für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*. In een eerste meer kunstphilosophische bijdrage handelt Wilhelm Perpeet *Von der Zeitlosigkeit der Kunst*. De zgn. tijdeloosheid der kunst kan enkel maar *in de tijd* ervaren worden: ze is dus zelf, hoe paradoxaal dit moge klinken, van *tijdelijke* aard. Duur en vergankelijkheid horen beide tot het begrip van de tijd. Toch is de tijdeloosheid van de kunst een andere dan die der blijvende waarheden, daar de kunst enkel en alleen als act bestaat in de uiterst vluchtige aesthetische schepping of genieting. Derhalve is de tijdeloosheid van de kunst nergens elders te vinden dan in de aesthetische perfectie van het *nu*, waaruit de structuur van verleden en toekomst zich nog niet ontvouwd heeft. Deze perfectie dankt dit *nu* aan de zuivere oorspronkelijkheid en zelfheid van de aesthetische act. — Een uiterst belangrijke bijdrage leverde Helmuth Plessner, *Zur Anthropologie der Musik*. In aansluiting met zijn vroegere studies over de verhouding van zintuiglijkheid en verstand analyseert de Groningse hoogleraar de typische eigenschappen die de akoustische sensibiliteitsmodus tot een eigen vermiddelingsvorm maken tussen een bepaalde motoriek en een bepaald uitdrukken en verstaan. Deze eigenschappen, waarop de muziek gebaseerd is, vinden hun nog ongedifferentiëerde grond in een karakteristieke *voluminositeit*, waardoor de klanken een „durchgreifende oder ergreifende" werking uitoefenen op de houding en de beweging van het menselijk lichaam — terwijl verder deze werking zich, binnen een haar essentiële tijdelijkheid, tot objectief gestructureerde, doch nimmer *eindeutige* zinvolheid ontwikkelt. Niet alleen in het wezen der muziek, maar ook in de verhouding van de muziek tot de andere kunsten brengt deze merkwaardige studie heel wat verheldering. — In *Probleme des Aphorismus* heeft Wilhelm Grenzmann over deze eigenaardige literaire uitdrukkingsvorm, die zich trouwens vrij scherp van het spreekwoord, de sententie en de „pensée" onderscheidt, een psychologisch, aesthetisch en geesteshistorisch onderzoek ingesteld. De auteur bewijst dat het aphorisme een stijlvorm is die aan een duidelijk omschrijfbaar denktype beantwoordt. Het aphorisme is de neerslag van een kennelijk *existentieel* denken, dat zich in een onmiddellijke verhouding tot de gehele wereld-

werkelijkheid stelt en er op staat waarheid en werkelijkheid in een bewuste onafhankelijkheid tegenover elke gedachtelijke beïnvloeding en liefst tegen een dergelijke invloed in, zelf en oorspronkelijk te denken en te ontdekken. — Van een zelfde wetenschappelijk gehalte getuigen de overige bijdragen, die we hier enkel maar kunnen citeren: *Die Deutung des Dichterischen bei Ludwig Klages* van Johannes Pfeiffer, *Ikonographie der Architektur* van Günther Bandmann, *Die Zeitgestaltung im „Hamlet"* van Horst Oppel en *Zum aufschliessenden Symbol bei Wilhelm Raabe* van Hermann Pongs. — Verder bevat dit keurig uitgegeven *Jahrbuch* nog een kostbare *Bibliographie* (1944-1949), die haast de helft van het boek beslaat en 5262 boeken en tijdschriftartikelen vermeldt over de algemene aesthetiek en de verschillende kunsten, bijna uitsluitend nochtans — op enkele sporadische uitzonderingen na — Duitse, Franse, Engelse en Italiaanse.

L. Vander Kerken

A. Delattre, *Du crane animal au crane humain*, Paris, Masson et Cie, 1951, 17 x 25.5, 104 blz., met 45 figuren.

Deze zuiver morphologische studie heeft een nieuwe methode toegepast en met bewonderenswaardige consequentie doorgevoerd bij een vergelijking van de schedel van het dier met die van de mens. Uitgaande van een vast punt, in ons geval de houding van het hoofd tenopzichte van het externe halfcirkelvormige kanaal, meent de auteur een sluitende lijn te kunnen opstellen van de schedel van sommige bepaalde diersoorten naar de schedel van de mens. Het eerste hoofdstuk handelt over de methode, daarna volgen het onderzoek en de resultaten.

Wij hebben de grootste achting voor deze grondige studie. Zou het niet de moeite waard zijn om deze methode ook in toepassing te brengen bij de bestudering van de fossiele schedels? Het lijkt ons dat men hier dan ook voor onverwachte en verrassende resultaten zou kunnen komen te staan.

G. de Leeuw

X. von Hornstein en F. Dessauer, *De ziel in de ban der techniek*, (Vert. W. Vonk), Bussum, 1950, 15.5 x 21, 282 blz.

In het aangegeven werk biedt een der belangrijkste philosophen der techniek, F. Dessauer, ons in samenwerking met de priester-hoogleraar X. von Hornstein, een niet alleen voor vak-philosophen, maar voor iedere intellectuele lezer bestemde studie over de zo betreurenswaardige vervreemding en de toenaderingsmogelijkheden tussen de technische en de klassiek religieus-humanistisch gevormde mens. Dessauer tracht de toenaderingsmogelijkheid aan te geven van de kant der techniek — von Hornstein van de kant van de klassiek religieus-humanistische cultuurwereld. Het door Dessauer geschreven gedeelte lijkt ons het best geslaagd. Het biedt ons een overtuigend, warm aansprekend pleidooi voor de onderlinge eenheid van de beide waardengebieden. Hier spreekt de ervaren en geleerde technicus, die zelf een diep-religieus mens is, over een probleem, dat hem zeer intens ter harte gaat. Wel wil het ons voorkomen, dat Dessauer ook in dit boek, evenals in zijn vroegere werken, overdrijft in zijn al te idealistische en optimistische waardering der techniek, maar dit hindert ons in dit boek, dat als een wekroep bedoeld is, maar heel weinig, ja komt aan de frisheid van het pleidooi ten goede. Het gedeelte door von Hornstein verzorgd voldoet ons minder, juist omdat wij hier in de onmiddellijke vergelijking met wat Dessauer ons biedt, te veel missen een persoonlijk doorleefd begrip van het specifiek eigene en waardevolle van het technische, waardoor zijn betoog te algemeen-abstract blijft, de techniek in een te weinig concrete conceptie benadert. Van ganser harte hopen wij, dat velen dit boek zullen lezen en aanbevelen, omdat het op zo'n deskundige en kerngezonde wijze de ogen vermag te openen voor het vooral ook apostolisch gezien zo ernstige en urgente probleem van de breuk tussen de wereld der techniek en die van de klassieke religieus-humanistische cultuur — er zo terecht op wijst dat de schuld aan beide kanten ligt en dus de toenadering van beide kanten dient te worden bewerkt.

A. van Leeuwen

Joseph A. Schumpeter, *Imperialism and Social Classes*, Translated by Heinz Norden, edited with an introduction by Paul M. Sweezy. Oxford, Basil Blackwell, 1951, 12.5 x 19, XXV + 221 blz., Sh. 20.

De laatste jaren valt er in de kringen van de Amerikaanse sociologen en economisten een groeiende belangstelling waar te nemen voor de Continentale, en m.n. de Duitse sociologie. Het hier besproken boek bevat de vertaling van twee beroemde artikelen van Schumpeter, kort na de eerste wereldoorlog in het Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik verschenen. Zoals van de auteur van de Theorie der Wirtschaftlichen Entwicklung te verwachten was, keert Schumpeter zich in beide essays af van de eenzijdig economische

verklaring. Zowel in het imperialisme als in de sociale klassen ziet hij vooral sociologische en persoonlijke factoren aan het werk. Voor de lezers van Bijdragen zal vooral het tweede opstel van belang zijn. Schumpeter behandelt er het probleem van de vorming van sociale klassen. Hij neemt niet aan, dat er ooit een klassenloze maatschappij bestaan heeft, maar hij wil laten zien, hoe afzonderlijke families binnen een klasse opklimmen of afzakken, hoe zij de grenzen van hun klasse overschrijden, en hoe de betekenis van de bestaande klassen aan vooruitgang en verval onderhevig is. Tegen het sociaal-economisch determinisme legt de auteur er terecht de nadruk op, dat de klasse als zodanig wel een blijvend karakter heeft, maar dat de leden ervan voortdurend wisselen. Schumpeter legt verband tussen sociale klasse en functie (blz. 179, 194). In zo'n geval zouden wij liever van stand spreken dan van klasse. Het is significatief, dat Sch. slechts twee „klassen" bespreekt: de adel en de bourgeoisie, terwijl de loonarbeidersklasse in het geheel niet genoemd wordt. Het wil ons voorkomen, dat het door Sch. gesmede begrippen-apparaat voor een analyse van het arbeiders-probleem tekort schiet. Wat niet wegneemt, dat bestudering van dit werk toch uitermate lonend is. De vertaling is beslist duidelijker dan het Duitse origineel.

Th. Mulder

Jean LALOUP et Jean NÉLIS, *Communauté des Hommes, Initiation à l'humanisme social*, Tournai-Paris, Casterman, 1950, 13 x 19, 330 blz.

Dit is een stimulerend boek. Het is voortgekomen uit het inzicht van twee gymnasiumleraren, dat het traditionele humaniora-onderwijs met het groeiend sociaal besef en de toenemende vermaatschappelijking van heel het leven te weinig rekening houdt. Het is moeilijk dit werk te classificeren. Het is geen academisch handboek, nog minder een studieboek voor gymnasiasten. Het is geen sociologisch tractaat, maar brengt begrip bij voor het sociale element in de moderne cultuur, techniek, literatuur. Men ziet het moderne mensenbeeld, l'homme communautaire, in zijn voornaamste kenmerken oprijzen. Men zou het boek een populaire cultuursociologie kunnen noemen.

Het boek dient zich aan als een inleiding, en als zodanig is het geslaagd. De zwakke kanten ervan liggen daar, waar het op sociaal-economisch „vakmanschap" aankomt: bv. het gebruik van verouderde statistieken (blz. 28), een onbegrijpelijke inkomenstabel op blz. 29, simplistische opmerkingen over medezeggenschap en inkomensverdeling (blz. 278 e.v.).

Th. Mulder

Les Droits de l'Esprit et les Exigences sociales. Textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres internationales de Genève 1950, Neuchatel, Editions de la Baconnière, 1950, 15.5 x 21.5, 348 blz.

Dit verslagboek van de vijfde Rencontres internationales de Genève, in 1950 gehouden, bevat de volgende voordrachten: L'esprit et ses exigences (Roland de Pury), Vie intérieure et vie active (Alphonse de Waelhens), La liberté de l'esprit et l'Etat (Galvano della Volpe), Les conditions du travail et la vie de l'esprit (Georges Friedmann), L'Insécurité matérielle et la vie de l'esprit (Georges Duveau), La culture et sa diffusion dans le monde moderne (Roger Clausse), Chances et risques de l'esprit (Henri Miéville). In dit zevental voordrachten wordt het algemene thema ontwikkeld zowel in zijn algemene, principiële aspecten, als ook in zijn bijzondere vertakkingen, tot in zijn meest concrete en practische toepassingen. Aan het geheel van deze voordrachten is een uitvoerig verslag van een achttal discussies toegevoegd, waarin een zeer grote verscheidenheid van levensbeschouwing tot uiting komt.

A. van Leeuwen

André ARNOU, *Éléments d'Économie politique, la consommation, la production, l'échange*, Paris, Éditions Spes, s.d., 17 x 25, 735 blz., Fr. frs 1500.

Dit economisch tractaat van de hand van de bekende professor van het Institut Catholique is bedoeld als een inleidende cursus in de economie. Het imponeert zowel door de uitgebreidheid waarmee de onderwerpen behandeld worden, als door het aantal kwesties dat ter sprake komt. Vele onderwerpen, die in de gewone handboeken achterwege blijven, worden hier in hun juiste samenhang besproken: de institutionele voorwaarden van de economie, consumptie, besparingen, planeconomie, kapitalisme enz. In overeenstemming met de goede traditie van de Franse school houdt Sch. zijn beschouwingen zeer realistisch. Hij beperkt zich tot de bestaande vormen van economische organisatie. Daarom geen vereenvoudigende hulpconstructies („enkelvoudige huishouding"), noch mathematische inkleding van de theorie. Daarentegen vinden wij hier een schat van voorbeelden aan de realiteit ontleend, terwijl ook verwijzingen naar de leer van de Pauselijke encyclieken niet ontbreken.

In dit eerste deel, waar voornamelijk de consumptie, productie en het ruilverkeer behandeld worden, komt de beschrijvende methode van Arnou uitstekend tot haar recht. Met belangstelling zien wij uit naar het tweede deel, waar problemen als inkomensverdeling en de conjunctuur aan de orde zullen komen. Een zeer uitgebreide systematische index vergemakkelijkt het gebruik als naslagwerk.

Th. Mulder

Ernst MICHEL, *Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt, ihrer Krisenformen und Gestaltungsversuche*, Frankfurt a.M., Verlag Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1948, 15 x 20.5, 228 blz., geb. DM 7.50.

Dit boekje geeft in de eerste plaats een uitstekend overzicht van de ontwikkeling van de industriearbeiders-klasse sinds de 17de eeuw. De thesis, die Michel met succes verdedigt, is dat de verzakelijking van het bedrijf en de daarmee gepaard gaande beschouwing van de arbeider als middel tot winst niet noodzakelijk lag opgesloten in de toepassing van de moderne techniek, maar dat een verandering in levensbeschouwing als hoofdoorzaak moet worden aangewezen. Wie geen gelegenheid heeft zich in de uitgebreide literatuur over dit onderwerp in te werken, vindt hier in een goede honderd bladzijden een knappe samenvatting. In het tweede deel bespreekt Sch. de verschillende pogingen om de toestand van de industriearbeiders op te heffen (sociale bedrijfspolitiek en arbeidsrecht). De afdoende oplossing zal volgens Sch. slechts bereikt worden, als men erin slaagt de arbeiders weer in kleinere groepen binnen de fabriek te organiseren en hun de overtuiging bij te brengen, dat zij voor deze groep medeverantwoordelijkheid dragen. „Dem Arbeiter Pflichten geben, Verantwortung verleihen, institutionell und nicht als moralische Zumutung, heisst ihn entproletarisieren — jedenfalls soweit, als die Fremdbestimmung seiner Betriebsexistenz die Wurzel seiner Proletarisierung ist". Ieder die zich met de problematiek van de loonarbeider bezig houdt, zal dit werk met vrucht bestuderen.

Th. Mulder

Yves SIMON, *La civilisation américaine*, Bruges, Desclée De Brouwer et Cie, 1950, 12 x 20, 270 blz.

Nu de wereld overstroomd wordt met wetenschappelijke en onwetenschappelijke literatuur uit de Verenigde Staten, heeft de bekende philosoof Yves Simon een tiental opstellen van verschillende Katholieke universiteitsprofessoren over enkele voorname aspecten van de Amerikaanse samenleving gebundeld. Men vindt er beschouwingen over de arbeidersbeweging, het platteland, het negervraagstuk, de politiek, de onderwijstoestanden enz. Europese lezers zullen er ongetwijfeld een beter begrip van Amerika uit putten. Uiteraard stond de samensteller voor een moeilijke keuzeopgave, en wij kunnen waardering hebben voor wat de schrijvers ons in deze bundel geboden hebben. Toch missen wij node enkele elementen, die n.o.m. voor het verstaan van het huidige Amerika onontbeerlijk zijn. De figuur van John Dewey en zijn pragmatisme ontbreekt geheel. Over het secularisatieproces, dat vooral in Protestantse kringen slachtoffers maakt en naar een soort van totalitaire democratie leidt, hadden wij gaarne iets gehoord. Ook de heftig omstreden kwestie van de verhouding tussen staat en godsdienst, met de consequenties voor de bijzondere school, hadden wij aan de orde gesteld willen zien. Het is jammer, dat deze diepere vraagstukken grotendeels onbesproken gelaten worden.

Th. Mulder

J. H. WALGRAVE O.P., *Op menselijke grondslag, Christelijke verantwoording van de cultuur*, Antwerpen, Sheed & Ward, 1951, 15 x 23, X + 364 blz., ing. B. frs 145.—, geb. B. frs 175.—.

Humanus, de schuilnaam voor de auteur van het maandelijks redactieartikel van *Kultuurleven*, is reeds goed bekend in ons taalgebied, maar vooral in Vlaanderen. Toen na de oorlog, midden in een politieke, zedelijke en godsdienstige verwildering, de leidende klasse, in ons land vooral, ófwel zelf aangetast was, ófwel ook niet meer durfde of kon spreken, was het veelal zijn rustige, bezonnen en onversaagde stem, die menigeen troost, licht en sterkte bijbracht. In deze uitgave dan werden de beste artikelen gebundeld, waarin de cultuurphilosophische problemen ontleed waren over de Christenmens in deze moderne wereld. Alhoewel dikwijls ontstaan bij occasionele lezingen, groeien zij samen tot een harmonisch geheel, waarin wij zeer vruchtbare uitzichten vinden over de mens, zijn diepere verantwoorde houding tegenover de philosophie, de wetenschap en de cultuur van deze tijd onder het licht van Gods aanwezigheid.

Ons trof allermeest de eenvoud, de helderheid vooral, en toch weer de rustige diepgang bij verschillende analyses van begrippen, als humanisme b.v., en menselijke levenshoudingen. De gouden draad, die door heel de verzameling loopt, lijkt ons wel heel bijzonder de zo

originele want zo rake ontleding van de „bezinning", als het onvervangbaar moment waarin de mens in ons wakker wordt uit de slaap van het instinct, het collectieve zowel als het individuele. Deze „bezinning" komt normaal op het „geweten" uit, zo gauw de mens zich in de stilte van zijn hart geplaatst ziet voor de totaliteit van de hem omgevende werkelijkheid. Vulgarisatie zeker, maar op dat unieke niveau van oprechtheid en helderheid in het denken, waar het als van zelf wijsbegeerte wordt en godgeleerdheid.

P. Fransen

F. Charmot S.J., *Pédagogie des Jésuites, ses principes, son actualité,* Paris, Éditions Spes, 1951, 14.5 x 23, 574 blz., Fr. frs 1200.

Volledige herdruk van het reeds in 1943 verschenen werk. Dit wordt zelfs niet vermeld. Wij hadden ook graag bij deze nieuwe uitgave een nieuw voorwoord gezien. Nu wordt de „préface", geschreven in 1942, zonder meer opnieuw afgedrukt. Zij die dit werk, dat na verschijnen al spoedig was uitverkocht, zouden willen aanschaffen, zijn met deze nieuwe uitgave daartoe in de gelegenheid gesteld. De nummering van de bladzijden verschilt enigszins met die van de eerste editie. Dit is evenwel geen bezwaar, wanneer men bij citaten maar steeds het jaar van uitgave vermeldt.

H. Geurtsen

Pierre Gordon, *L'image du monde dans l'antiquité,* (*Bibliothèque de Philosophie contemporaine*), Paris, Presses universitaires de France, 14 x 22.5, 216 blz., ing. Fr. frs 360.

De lezing van dit werk is eerder een ontgoocheling. De mooie titel doet een ernstige, wetenschappelijke studie vermoeden van de ontwikkeling der Griekse en andere theogonieën en mythologieën tot een eerste, voorwetenschappelijk wereldbeeld en van de wijze, waarop dan verder hieruit onze hedendaagse voorstellingen zijn gegroeid. In de plaats daarvan haalt de auteur, die voorzeker goed bekend is met alle mogelijke en onmogelijke fabels en aberraties uit de godsdienstgeschiedenis, er dit alles bij om het als sociologische en historische dokumenten te behandelen en ergens in de duistere oertijden der neolithische periode een wonderbaarlijk knappe priesterkaste uit te denken, scheppers van de liturgie van de grote Berg en van het heilig Eiland; zij zou ook de ontdekker zijn geweest van een diepzinnige philosophie van het „initiatisme", die reeds bekend was met het fundamenteel wijsgerig onderscheid tussen de radiale energie, substantie der dingen, en hun verschijning in onze fenomenale wereld. Binnen dezelfde kategorieën worden ook de meest fundamentele christelijke geloofsleerpunten: dood en verrijzenis, enz. en de bijbelse verhalen ondergebracht. In de slotbladzijden 198 tot 212 moeten eveneens de eerste griekse kosmologen en zelfs enkele hedendaagse wetenschappers (Eddington en Lemaître) op hun wijze komen getuigen voor deze fantasierijke reconstructie van de auteur!

J. De Munter

Livres catholiques 1945-1951, Catalogue collectif du Syndicat des éditeurs, Paris, Lethielleux, 1952, 14 x 22, 128 blz., ing. Fr. frs 142.

De speciale sectie voor Religieuse Literatuur van het Nationaal Syndicaat der Franse uitgevers bezorgt ons met deze uitgave een lijst van meer dan 3.200 boeken, ingedeeld over 15 hoofdstukken met talrijke onderverdelingen, allen verschenen tussen de jaren 1945 en 1951. Een index van de boeken naar hun titel en van de schrijvers maakt het gebruik van deze cataloog heel gemakkelijk. Voor elk boek wordt eventueel de serie aangeduid, waarin het is verschenen, de maat van het boek in centimeters, eventueel ook een meer gespecificeerde inhoud, de uitgever en de prijs op 15 Juni 1951.

P. Fransen

Romano Guardini, *Der Engel in Dantes göttlicher Komödie,* (*Dante-Studien,* Band I), München, Hochland-Bücherei, Kösel-Verlag, 1951, 11.5 x 19.5, 137 blz., geb. DM 8.80.

G. wil een volledige studie wijden aan de philosophische en theologische inhoud van de *Divina Commedia,* visuele en dichterlijke uitdrukking en symbolisering van een christelijk geloof, dat bij de middeleeuwse mens streng en sterk dogmatisch was gestructureerd. Zijn methode wil hij eerst toetsen aan deze détailstudie over de plaats van de engel in dit klassieke werk van middeleeuwse en christelijke inspiratie. Zoals de andere tussenpersonen die in het gedicht voorkomen: Virgilius, Beatrice, Bernardus en Maria, wordt de engel beslist gezien als een dichterlijke incarnatie van het feitelijke genadige initiatief van God die Zelf meestal ongezien en haast niet vernoemd, Dante door de hel naar de zuivering leidt van het *Purgatorio,* en de steeds hogere aanschouwing van het *Paradiso.* Het is G. vooral te doen om goed aan te tonen, hoe de Engel in deze dogmatische visie niets meer heeft van het sentimentele en mythische uit onze latere moderne voorstellingswijzen. Hij is vóór alles doorstraald van het Licht en de Sterkte van God, en daarom juist Zijn geëigende Bode.

P. Fransen

Mgr. Fernando CENTO, *Un Educateur de Génie, Dante*, Liège, La Pensée Catholique, 1952, 13 x 19, 158 blz.

In 1920 droeg een jong priester in Italië een doctoraal proefschrift voor over de paedagogie van Dante. Enkele tijd nadien stelde hij zijn werk voor aan Card. Mercier, reeds bekend om zijn philosophische werken. Deze werd, na aanvankelijke aarzeling of er bij een dichter wel een verantwoord paedagogisch inzicht mogelijk was, bij de lezing van het werk onmiddellijk enthousiast. Het kleine werkje kende dan ook in Italië een derde oplage. Ondertussen was die jonge priester bisschop geworden en Apostolisch Nuntius in België. A. Masseron, een kenner van Dante uit Bretagne verzorgde de Franse vertaling.

Het is voorzeker een verrassing ook dit aspect nog bij de grote dichter van de Divina Comedia te ontdekken. Mgr. Cento met een typische Latijnse trek voor helderheid en synthese heeft zijn werk in drie delen verdeeld: de algemene principes van de opvoeding, en vervolgens het ideale beeld van de leerling en van de meester, zoals Dante zelf dit heeft uitgetekend in zijn verschillende werken. Sommigen wellicht zal de uitwerking al te systematisch lijken, men zou haast zeggen, zoals een recensent het uitdrukte, al te scholastisch. Maar deze strenge rationele structuur van het werk toont juist aan, hoe het inzicht van Dante het hele probleem, waarover onze tijd zoveel encyclopedische wetenswaardigheden verzamelde, van binnen uit beheerste. Het is voorzeker een werk, dat verdient gelezen te worden, en voor wie het kan, liefst nog in het oorspronkelijke Italiaans. Zo zal de heerlijke zeggingsvorm van Dante, en tevens de lucide rustige taal van de schrijver voor hem niet verloren gaan.

P. Fransen

Manning Anglican and Catholic, Essays by A. CHAPEAU, D. WARD, G. ALBION etc., edited by John FITZSIMONS, London, Burns Oates, 1951, 14.5 x 22, VI + 160 blz., geb. 15/.

Manning bekeerde zich tot het katholicisme in 1851. Ter herdenking van deze gebeurtenis publiceert John Fitzsimons tien opstellen over de persoon en het werk van de grote kardinaal, aan wie de Engelse katholieken zoveel te danken hebben. M. heeft niet alleen een zeer gevuld doch ook een zeer bewogen leven gehad, waarin een ontstellende variëteit valt waar te nemen zowel in de anglikaanse als in de katholieke phase. En dit is niet te wijten aan onrustigheid of wisselvalligheid van temperament, doch aan de veelzijdigheid van zijn talenten. Had Newman meer diepte, Manning was vollediger en kon een grotere verscheidenheid van situaties aan. Dit blijkt overvloedig uit deze opstellen die zijn activiteit schetsen op geestelijk, educatief, sociaal, diocesaan en algemeen kerkelijk gebied. Het feit dat de auteurs elk slechts één facet konden belichten brengt mee dat telkens iets nieuws op de voorgrond treedt, doch het is dan ook nauwelijks mogelijk een Gesamtbild te geven met juiste verhoudingen en perspectieven. Deze bundel geeft dan ook meer inzicht in de veelzijdigheid dan in de eenheid van Mannings persoonlijkheid.

E. Vandenbussche

Leopold ZIEGLER, *Die neue Wissenschaft; Universitas Aeterna*, München, Hochland-Bücherei, Kösel-Verlag, 1951, 156 blz.

Een pleidooi voor een ware „universitas litterarum" in het toekomstige éne Europa. Z. ziet de oorzaak van de huidige verbrokkeling van het wetenschappelijk denken in het feit, dat de „vijfde faculteit", die der natuurwetenschappen, door haar buitensporige beklemtoning van het meetbaar uiterlijke het innerlijke van de mens heeft ontluisterd. Dit innerlijke heeft een nauwe band met het „heilige". De usurpatie van het uitwendige ten koste van het inwendige is daarom gepaard gegaan met de saecularisatie van heel het denken. Maar de huidige crisis in de natuurwetenschappen bewijst duidelijk, dat de cosmos zonder een wezensband met het innerlijke niet bestaanbaar is, terwijl tevens de resultaten der dieptepsychologie de conclusie suggereren dat ook het innerlijke zonder het uiterlijke niet gedacht kan worden. Met Freud voelt Z. veel voor de opvatting, als zou de buitenwereld de projectie wezen van de onbewuste, uitgebreide „ziel" (Selbst). — Geheel dit betoog is zeer duister geschreven, een gevolg van Z's voorliefde voor symbolisch denken, waar onmogelijke woorden vaak het gemis aan inzichtelijkheid moeten goedmaken. Als oplossing in verre toekomst geeft Z. aan: terugkeer tot de „voorwetenschappelijke, symbolisch-cosmo-didactische sleuteltekens", in de trant van Goethe's „Alphabet des Geistes". Wij moeten bekennen dat wij deze romantiek niet meer kunnen volgen. Ondanks de ontegenzeggelijk goede bedoelingen van de schrijver vinden wij zijn boekje zonder meer ongenietbaar en wat betreft de idealiserende tendens ervan zonder meer onjuist.

W. Couturier

Dietrich von Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit,* Einsiedeln, Benziger Verlag, [3]1950, 12 x 20, 203 blz., geb. DM 9.90.

Voor de oorlog was S. wellicht beter bekend dan nu. Deze derde uitgave van zijn toen zo besproken werkje over de zuiverheid bewijst, dat wij hem gelukkig nog niet helemaal vergeten zijn, alsook dat zijn succes dieper lag dan een tijdelijke modegril. Lijken zijn phenomenologische analyses van de liefde, de zinnelijkheid en de maagdelijkheid soms eens al te spitsvondig en ijl, met de jaren waardeert men steeds meer hun diepe menselijkheid en hun kerngezonde catholiciteit. In een eerste deel behandelt hij de reinheid als christelijke deugd. Hij opponeert ze eerst in dialectisch verband aan de zinnelijke spheer in de mens, onderlijnt dan in een tweede deel vooral de positieve aspecten van deze reinheid en handelt ten slotte over de reinheid in het huwelijk. De maagdelijkheid ziet hij vooral als een vorm van bruidschap Christi. Het hele werk wordt samengevat in een opmerkelijk hoofdstuk over de godgewijde maagdelijkheid „als staat van liefde".

P. Fransen

Julius Schieder, *Katechismus-Unterricht,* (*Pfarrbücherei für Amt und Unterweisung,* Band II), sechste durchgesehene Auflage, München, Chr. Kaiser, 1951, 15 x 23.5, 198 blz., geb. DM 9.50, ing. DM 7.80.

Katechismus is voor de S. geen verkorte Bijbel, noch minder een paedagogisch schoolboekje, maar de weergave van Gods Woord in de Kerk, zoals God het in de 16de eeuw heeft bewerkt door de grote Reformatoren. Evenwel blijkt dit boekje dan toch bedoeld voor het godsdienstonderricht in haar eigen vorm van „Verkündigung", d.i. „uit de kracht van de Geest doen, wat God gedaan wil hebben", getuigen dus. De eigenschappen van dit getuigenis zijn de helderheid, de waarheid en vooral de persoonlijke gerichtheid, de aanspraak. Daar het onderricht een gespecialiseerde vorm is van de verkondiging, moet deze laatste alleen beslissen over de te volgen methode. Het voornaamste deel van dit boek, het derde, werkt dit dan ook concreet uit in een volledig commentaar op de Tien Geboden en geloofspunten. Men begint met de uitleg der woorden (nomina), waarop het beleven van de Kerk wordt aangetoond (res). Daarop volgt de leer van Luther, waarbij van belang is te wijzen op de „Opposition", nam. datgene in de mens, wat Gods Woord niet aanvaarden wil. Voor wie de eigen aard van de Lutherse geloofsdaad bekend is, is dit vanzelfsprekend. Het is dan ook om deze precieze beschrijving van de geloofsinhoud en -daad dat dit boek voor een R.K. theoloog interessant kan zijn.

P. Fransen

Dom Servatius Visser O.S.B., *Verminkte Jeugd,* met een voorwoord door Prof. Dr Kriekemans, Gent, Uitgaven Oranje, 1951, 15 x 21, 160 blz., ing. B. frs 65.—, geb. B. frs 90.—.

Zoals Prof. Dr Kriekemans het goed zegt, hebben wij hier niet te doen met een wetenschappelijk onderzoek, maar met een reeks artikelen, die „de neerslag zijn van een rijke ervaring". Een uitmuntende „informatiebron" dus voor het moderne jeugdprobleem. Dit neemt niet weg, dat op gebied van pastoraal en spiritualiteit zeer nuttige wenken worden gegeven.

P. Fransen

Kathleen Bliss, *The Service and Status of Women in the Churches,* London, SCM Press, 1952, 14.5 x 23, 208 blz., geb. 12/6.

Op de Wereldraad der Kerken te Amsterdam in 1948 was ook de rol van de vrouw in de verschillende kerkgemeenschappen ter sprake gekomen. Het onderwerp bleek van meet af aan zo omvangrijk en delicaat, dat een speciale commissie met deze kwestie werd belast. Speciale rondvragen werden rondgestuurd. Talloze documenten kwamen aldus binnen van 50 verschillende naties. S. werd belast dit uitgebreide materiaal te verwerken tot een leesbaar en overzichtelijk rapport. Zoals W. A. Visser 't Hooft het in zijn voorwoord zegt, dit verslag heeft geen officiële waarde. Het berust geheel op de verantwoordelijkheid van de opstelster, al blijkt het tevens uit hetzelfde voorwoord, dat het werk geschiedde in opdracht van de Wereldraad zelf. Het is een buitengemeen interessant werk. Wat het meeste treft is het feit, dat op dit belangrijke punt zo'n groot verschil van meningen te vinden is. S. wijt het aan de onduidelijkheid van de Schrift, en aan de vele wisselwerkingen met de voortdurend evoluerende opvattingen over de plaats van de vrouw in de maatschappij. Het eerste hoofdstuk behandelt de vrijwillige spontane collaboratievormen van de vrouw in missiewerk, onderwijs en vrouwelijke organisaties. Het tweede, wat wij zouden noemen, de meer „georganiseerde" vormen van medewerking, waarin vooral de diakonessen, en in Duitsland de „Vikarinnen" de meest originele instellingen zijn. De meest brandende vragen

nochtans worden behandeld in de twee laatste hoofdstukken: welke is de eventueel mogelijke rol van de vrouw in het „ambt" en de gezagsorganen van de kerken. Het antwoord hangt natuurlijk grotendeels af van het dogmatisch inzicht in de natuur van deze twee instituties. Het is tevens daarom dat vooral bij de Protestantse kerken de kwestie zo besproken wordt. Over de R.K. Kerk wordt uiteraard weinig gezegd. Het is nochtans vanzelfsprekend dat deze problemen ook in ons midden zullen gesteld worden, waarop zowel theoretische als praktische antwoorden zullen moeten worden gevonden.

P. Fransen

Bruno DREHER, *Die Ostpredigt*, (*Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge*, Band III), Freiburg, Herder, 1951, 15 x 23.5, XIV + 172 blz., ing. DM 6.50.

Pastoraaltheologie kan ofwel zuiver formeel de methodiek van de prediking ontleden, ofwel ook, en zo wil het S., een „materiële kerygmatiek" worden en aldus allereerst de aandacht trekken op de geloofsinhoud zelf, waarvan de voornaamste stootkracht moet uitgaan in de prediking. Men kon deze opvatting moeilijk beter toelichten dan in de geschiedenis van de prediking over het Paasmysterie. Het gehele werk geeft ons een schematisch overzicht van de Paasprediking van de eerste tijden af tot op onze dagen, de hoofdthema's van deze prediking, de innerlijke of uiterlijke oorzaken van hun verdere groei, hun vervlakking, hun verwording of ook vernieuwing. S. gaat wel uit van het idee dat de allereerste prediking de volste en de beste was: in het hele Paasmysterie, in het lijden en de verrijzenis van de Heer wordt de volheid van het heil gevierd en herdacht. Daarneven ontwikkelen zich weldra in een soort centrifugale beweging meer apologetische of moraliserende thema's, die op sommige tijdstippen, zoals in de late Middeleeuwen, de Barok en vooral de „Aufklärung", geheel vervlakken tot allegorisme of rationalisme.

Het overzicht loont op zich zelf reeds de moeite gelezen te worden. Bovendien wordt nu en dan het al te schematisch gehouden betoog verduidelijkt door een meer uitgebreide analyse van een of andere preek van een bekende, meestal Duitse, gewijde redenaar.

P. Fransen

Dr. Josef HACKER, *Die Messe in den deutschen Diözesan-, Gesang- und Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart. Mit einem Ueberblick über die Geschichte dieser Büchern*, (*Münchener Theologische Studien*, II. Syst. Abt., 1. Band), München, Karl Zink, 1950, 16 x 24, XV + 148, ing. DM 12.—.

De rooms-katholieke kerken van Duitsland (en Oostenrijk) staan aan de spits van alle europese landen wat betreft hun onvermoeid streven om de liturgische zang en het liturgisch gebed, in 't bizonder de liturgie van de hl. Mis, opnieuw bij het volk in te burgeren en dit daardoor naderbij te brengen bij de bronnen zelf van alle christelijke vroomheid. Deze kerken nu beschikken daartoe sinds eeuwen over een machtig wapen, dat de andere christenlanden hun eerbiedig mogen benijden: hun diocesane zang- en gebedenboeken, die doorheen de hervormingstijd en de 18e en 19e eeuwse Aufklärung, vooral echter sinds een twintigtal jaren (1930), naar steeds nauwere aansluiting bij de liturgie hebben gezocht. De geschiedenis hiervan wordt bondig, doch meestelijk uiteengezet in deze studie van Dr. Josef Hacker. Tegelijk wordt ook menige aanduiding gegeven omtrent de wijze, waarop deze evolutie zich verder zou dienen te voltrekken om aan het gelovig volk wederom de volle rijkdom van de liturgie mede te delen, om het van zijn allicht te individualistisch gebed terug te brengen tot een meer objektieve en gemeenschappelijke gebedsvorm. Dit werk wordt aanbevolen aan wie ook in onze Nederlanden voor de verbreiding der liturgie ijvert: ook wij kunnen er menige goede wenk opdoen om door zang- en gebedenboeken ons eigen volk terug te brengen tot effektieve deelname aan het liturgisch gebed van de Kerk.

J. De Munter

Chanoine DESPINEY, *L'âme embrasée de St. Bernard*, Paris, Ed. Siloë, 1950, 15.5 x 20.5, 506 blz., 1.200 frs. (ed. courante).

Chanoine Despiney (de omslag spelt Despinay en de voorletters worden niet vermeld) is deken van Vézelay, in welks omstreken hij werd geboren en waar zoveel hem aan S. Bernardus herinnert. 25 jaar lang heeft hij Bernardus' werken gelezen en herlezen en geeft ons nu hiervan een zichtbaar resultaat. De Cisterciensermonnik die de inleiding schrijft waarschuwt ons niet te rekenen op een kritisch werk, zoals een bollandist ons dit met veel eruditie zou afleveren. Het kritisch apparaat ontbreekt volkomen. D. leest St. Bernardus in de Migne-editie en tracht ons alleen maar in contact te brengen met de ziel van zijn vereerde heilige door deze zoveel mogelijk zelf — zij het dan in franse vertaling — te laten spreken. Persoonlijk zorgt hij voor de ordening van het geheel. Hfdst. I behandelt: L'amour humain de S. B., Hfdst. II: La recherche de Dieu, Hfdst. III: L'amour divin en S. B.,

Hfdst. IV: L'amour mystique, Hfdst: V: L'amour conquérant, Hfdst. VI: L'amour humble et mortifié. Een register en 23 gravures uit 1653 maken het geheel tot een nog dierbaarder bezit. Alleen de criticus in ons zal niet volmaakt tevreden zijn en bv. vragen waarom de S. het concilie van Sens dat Abelardus veroordeelde nog met de verouderde opinie in 1140 dateert i.pl.v. in 1141 ....

J. Nota

C. Arvisenet, *Mémorial de la vie sacerdotale*, trad. de l'Abbé Zeghers, Paris, P. Lethielleux, 1951, 11 x 18, 256 blz., 350 F. frs.

Vertaling van de beste hoofdstukken uit een Latijns werkje onmiddellijk na de Franse Revolutie geschreven. Zeer goede geestelijke lezing voor een priester. De vertaler heeft getracht door een zeker archaïsme van de taal iets van de vroegere spheer te bewaren.

P. Fransen

Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Ein Loseblatt-Lexikon, onder de redactie van Prof. Dr J. P. Steffes en Dr A. Eickhoff, Münster, Verlag Aschendorff, IV. Jahrgang 1951, 2. Lieferung, 15.5 x 22.5, per band DM 15.—, met map DM 19.—, per aflevering DM 5.—.

Goede voorlichting is broodnodig, maar men moet er ook aan kunnen komen. Een encyclopedisch woordenboek veroudert snel. Hierom is deze uitgave een echte vondst. Uitgegeven in verscheidene afleveringen per jaar onder brochurevorm van circa 160 blz., kan men dit alles laten binden als een gewoon tijdschrift, ofwel kan men de banden losmaken en de losse te voren reeds geperforeerde katernen in gelijk welke volgorde klasseren in een soort map met hefboom (DM 4.—). Elk artikel heeft zijn eigen nummer in een bepaalde sectie. Zeven secties zijn er: theologie — philosophie en natuurwetenschappen — Anthropologie, vorming en opvoeding — recht — staat en politiek — sociaal en economisch leven — literatuur, kunst en film.

Zo de technische verzorging uitstekend is, de inhoud en de degelijkheid van deze kleine studies zijn het evenzeer. Ons trof speciaal de genuanceerde behandeling van de „Théologie nouvelle", en een zeer interessante studie over de Hybris en de realiteit van de zonde. Op theologisch gebied noteren wij nog een kort commentaar op de Encycliek „Humani Generis", een artikel over de „Verkündigung heute", en de voortzetting van een studie over het kind in de Schrift. Philosophie van de ascese, psychologisch beeld van de mens, voorstellen voor een juridisch familiaal-statuut, syndikaten en medezeggingschap, situatie van de Duitse lyriek, officiële filmcensuur zijn de meest typische onderwerpen, die behandeld worden. Elk artikel wordt besloten met een keuze uit de voornaamste Duitsche of eventueel vreemde bibliographie.

P. Fransen

Dietrich von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus, Ueber die christliche Grundhaltung*, Einsiedeln, Benziger Verlag, 1950, 15 x 23, 338 blz., geb. DM 13.50.

Van dit boek verschenen twee uitgaven onder de pseudoniem Peter Ott; voor het eerst ontvangen wij het onder de eigen naam van de schrijver. Het is een geordende deugdenleer, die de geleidelijke opgang tekent in het geestelijk leven. Want allen moeten wij „herschapen worden in Christus' beeld" (cfr II Cor. III, 18): dit is dan de weg, vanaf de eerste bereidzaamheid (1e h.) tot aan het zich-verliezen in Christus (18e h.). Alle hoofdstukken grijpen in elkander: vanaf het besef van zonde en kwaad (2e h.), langs het kennen van zichzelf (3e h.), het vasthouden aan één levensdoel (4e h.), de ingetogenheid en concentratie (5e h.), tot aan het contemplerend open staan voor Christus' licht (6e h.). — Tegenover dat licht zal men deemoedig zijn (7e h.), vertrouwend (8e h.); men zal meewerken met God (9e h.), en als een bevrijde handelen in zijn Waarheid (10e h.). — Doch meer en meer dringt zich het hunkeren op naar volheid en voltooiing: hongerend en dorstend naar de Gerechtigheid die Christus is (11e h.), zal men toch wachten (12e h.) en reeds genieten van de stijgende vrede (13e h.). Zo leert men veel harde dingen zachtmoedig te verdragen en te overwinnen (14e h.); men ademt in Gods barmhartigheid, terwijl men zelf steeds barmhartiger wordt (15e h.); treurend mist men wat men bij flitsen reeds geniet (16e h.); langzaam vordert men, terwijl men soms gedreven wordt als in een dronkenschap (17e h.); zich verliezend in Christus, vindt men in Hem volkomen zichzelf (18e h.).

Vrij gemakkelijk vindt men, in deze machtig-solide uitbouw, de klassieke drievoudige weg terug. Het loonde ook de moeite de opgang in Ignatius' *Geestelijke Oefeningen* hiermee te vergelijken, of de mystieke trappen van Joannes van het Kruis, of andere structuren van geestelijk leven. Dat overschrijdt echter de perken van een recensie. En ziehier de

ijzondere verdienste van deze uiteenzetting: dat ze de hedendaagse wijsbegeerte met een assende christelijke ascese-en-mystiek weet te bekronen.

Em. Janssen

Dr Franz Michel WILLAM, *Unser Weg zu Gott. Ein Buch zur religiösen Selbstbildung,* Mit 53 farbigen Bildern von Karl Rieder, Gemeinschaftsverlag Tyrolia Innsbruck - Herder Wien, 1951, 520 blz.

Willam is een bekend en vruchtbaar schrijver. Behalve zijn bekende levens van Jezus en van Maria, beide in het Nederlands vertaald, schreef hij nog een uitstekende verklaring van de geheimen van de rozenkrans, waarvan eveneens een nederlandse vertaling is aangekondigd. Bovendien is Willam een voorstander van katechetische vernieuwing, en daaraan dankt „Unser Weg zu Gott" het meest zijn ontstaan. Het geeft katechese voor volwassenen, uiterst eenvoudig, zonder enige theologische vóórkennis te veronderstellen. De liefde Gods tot de mensen vormt het hoofdthema. De drie hoofddelen corresponderen met die van de nieuwe nederlandse Katechismus: uitleg der Apostolische Geloofsbelijdenis, genade- en sacramentenleer, zedenleer (de eschatologie is aan het einde van eerste en derde deel slechts matig vertegenwoordigd). Elk deel geeft enkele lessen als „grundlegende Einführung" en daarna meerdere als „entfaltende Darlegungen". Elke les laat vrnl. de H. Schrift spreken, en dit door een korte pericope aan te halen (niet door losse teksten), en eindigt met een samenvatting in enkele punten en enkele opmerkingen over de waarde van het behandelde dogma voor het eigen leven en het leven der Kerk. De traditie en het leergezag zijn niet vergeten, tot de jongste encyclieken toe. Het boek is in een goeden zin „volkstümlich", de illustraties zijn het naar onzen smaak in een minder goeden zin.

P. Schoonenberg

Otto KARRER, *Jahrbuch der Seele. Aus der Weisheit der christlichen Jahrhunderte,* München, Verlag „Ars Sacra" Josef Müller, 1951, 13 x 21, 416 blz., geb. DM 14.80, ing. DM 10.60.

Men moet beschikken over een uitzonderlijke belezenheid, en bovendien een geestelijke fijnproever en een taalkunstenaar zijn, om een dergelijke bloemlezing te kunnen samenstellen. Voor iedere dag, rekening houdend met de hoofdmotieven van het Kerkelijk Jaar, biedt Schr. aan zijn lezers een bladzijde ter overweging, telkens ingeleid met een karakteristieke tekst uit de heilige Schrift. Dit is ongetwijfeld een boek van christelijke wijsheid, hoewel naast tal van christelijke wijzen ook Al Ghazali en Aristoteles, de Talmud en Confusius, en andere niet-christenen aan het woord komen. En het is altijd verheffend en mooi, en waard om nader overdacht te worden. „Ars Sacra" schonk aan dit „Jahrbuch der Seele" een kleed, dat prachtig aangepast is aan de zo verzorgde en hoogstaande inhoud.

F. Malmberg

Eucharius BERBUIR O.F.M., *Das Kirchenjahr in der Verkündigung,* II, *Erster bis siebzehnter Sonntag nach Pfingsten;* III, *Achtzehnter bis letzter Sonntag nach Pfingsten,* Freiburg i.B., Herder Verlag, 1950, 11.5 x 19, 301 en 464 blz.

Op het grote nut en de bruikbaarheid van dit werk hebben we reeds vroeger, bij het verschijnen van het eerste deel, gewezen (Bijdragen, XII (1951) 83-84). Door het geven van overvloedige stof wil S. de gelovigen zo goed mogelijk met de liturgie van het kerkelijk jaar doen meeleven.

Marie de Jésus O.C.D., Gestalt und Lehre, Nach der Chronik des Karmel von Paray-le-Monial, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1951, 14.5 x 21, 183 blz.

Biographie en geestelijke leer van de Novicenmeesteres en Overste der reeds zo bekende Carmelites Elisabeth van de H. Drieëenheid, op wie hier derhalve een belangrijke indirecte belichting gegeven wordt. Ontstaan uit een van de gewone kloosterberichten gewijd aan de overledenen van de Carmel van Paray-le-Monial.

Nadejda GORODETZKY, *Saint Tikhon Zadonsky, Inspirer of Dostoevsky,* London, S.P.C.K., 1951, 14.5 x 22, XII + 249 blz., sh 26/.

S. plaatst Tikhon's leven in de historische contekst van de 18e eeuw, geeft een samenvatting van zijn werken, die van belang zijn voor de ascetico-mystieke theologie, en beschrijft tot slot Tikhon's betekenis en de steeds groeiende verering voor hem als heilige. Een biographie van belang voor een goed begrip van het russische heiligheidstype en van de verhouding Kerk-Staat in het oude Rusland.

Mgr. K. CRUYSBERGHS, *Tu, Trinitatis Unitas,* Leuven, De Vlaamse Drukkerij, 1951, 17 x 26, 304 blz., B. frs 90.

Theologische meditaties voor priesters over de H. Drievuldigheid. De schrijver is erin

geslaagd, de leer over het hoogste mysterie van ons geloof, waarvan de ongenaakbaarheid velen afschrikt, op een dergelijke wijze uiteen te zetten, dat het de aandachtige lezer verrijkt, zijn inzicht verdiept en zijn hart verwarmt. Daarbij is hij niet bevreesd om ook de moeilijkste problemen aan te snijden en de nieuwste resultaten der theologie te verwerken. Goed gekozen citaten uit de Kerkvaders, de liturgie en de nederlandse poëzie van alle eeuwen geven gloed en wijding. Een tiental overpeinzingen voor priesters in retraite is als aanhangsel toegevoegd. Als vele priesters dit werk gebruiken, zal de boodschap van den Vader, den Zoon en den H. Geest vaker weerklinken dan gemeenlijk geschiedt.

P. Smulders

Ed. DHANIS S.J., *Bij de verschijningen en het geheim van Fatima. Een critische bijdrage*, Brussel, De Kinkhoren, 1945, 13.5 x 21, 99 blz., ing. B. frs 25.

Dit werk, dat in zijn tijd nogal de aandacht trok, behoeft geen aanbeveling. De drie voornaamste elementen uit de gebeurtenissen van Fatima worden op hun waarheidsgehalte getoetst: de verschijningen van de H. Maagd en het zonnewonder, de verschijningen van de engel en het geheim. Tegenover de twee laatste punten meent S. enig voorbehoud te moeten maken. Wat het werk veel waarde geeft is de soliede leer over het mirakel en het wonder in ons geloofsleven. S. zelf betreurde het ten zeerste dat het hem wegens allerlei redenen onmogelijk was geweest de allereerste bronnen zelf te consulteren in Portugal. Zo moest hij zijn critische studie voor een groot deel beperken tot de uitgegeven getuigenissen met hier en daar belangrijke aanvullingen uit een persoonlijk contact met personen, die deze oorspronkelijke documenten hadden mogen inzien.

P. Fransen

Louis THOMASSIN, *Ueber das göttliche Offizium und seine Verbindung mit dem inneren Gebet*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1952, 14.5 x 21, 194 blz., DM 12.80.

Een boekje dat ons het rijke innerlijk leven van deze grote geleerde toont. De lessen van deze hoogbegenadigde ziel zijn juist in deze tijd van liturgische herleving van groot innerlijk nut voor allen die ex professo of uit devotie het bij uitstek kerkelijk gebed van het brevier beoefenen.

J. H. Kard. NEWMAN, *Philipp Neri*, Übersetzt von O. Karrer, München, Verlag Ars Sacra Josef Müller, 1952, 12 x 18.5, 125 blz., DM 6.80.

Misschien het mooiste heiligenleventje, dat geschreven is door de grote engelse kardinaal: een verbinding van een kultuurgeschiedkundig essay met fijne portretkunst. Een boekje vol gedegen klaarheid, geschreven met grote liefde en eerbied voor deze allersympathiekste heilige uit de 16e eeuw, grondlegger van het Oratorium.

P. Gilbertus LOHUIS O.F.M., *Christus ons leven. Lijdensoverwegingen*, Hilversum, N.V. Gooi & Sticht, 1951, 13.5 x 19, 130 blz., ing. f 2.90, geb. f 4.50.

Een reeks lijdensbeschouwingen van de bekende vastenpredikant. Gelukkig niet het genre van de sensationele toepassingen, maar getuigend van een diepe vroomheid en medeleven en liefde voor de stervende Christus.

Dr H. MULDER, *Mormoonse misleiding*, Delft, Uitg. van Keulen, 1952, 13.5 x 19, 40 blz., f 1.25.

Ds H. J. SPIER, *Getuigen van Jehova of van de antichrist?*, Delft, Uitg. van Keulen, 1952, 13 x 19, 48 blz., f 1.25.

J. W. KERSSEMAKERS S.J., *Eloquentia. Handboek der algemene welsprekendheid*, Utrecht-Nijmegen, Dekker & v. d. Vegt, 1951, 15.5 x 20.5, 327 blz., ing. f8.90, geb. f 10.50.

Bernhard WELTE, *Gemeinschaft des Glaubens. Gedanken über die Kirche*, Verlag Josef Knecht-Carolus Druckerei, Frankfurt a/M., 1952, 12 x 19.5, 38 blz., geb. DM 2.50.

Enkele toespraken bij de H. Mis werden hier gebundeld. Zij gewagen over onze gemeenschap in het geloof, de Eucharistie en de liefde, alsook over gezag en wet en over de Kerk in haar aardse pelgrimstocht. De waarde van deze eenvoudige, doch stemmingsrijke woordjes ligt vooral hierin dat de auteur de bijzondere gave bezit om ongemerkt en haast zonder inspanning van meer oppervlakkige en haast triviale gegevens neer te dalen tot op de vaste bodem van het dogma.

P. Fransen

DE METHODE DER GEESTESWETENSCHAPPEN

§ 1. Inleiding

Bij deze verhandeling over de methode der geesteswetenschappen zou iemand mij kunnen ondervragen welke methode ik gebruik om de methode der geesteswetenschappen te onderzoeken. En vóór dat ik begonnen ben, zou ik al in een vicieuze cirkel verstrikt zitten, omdat de methodologie der geesteswetenschappen zelf natuurlijk ook een geesteswetenschap is. Als wij echter willen philosopheren, moeten wij dit soort vragen rustig op zij schuiven en ons daardoor niet van de wijs laten brengen. De wetenschap der philosophie wordt ons door de natuur opgedrongen en wij beoefenen ze volgens een zekere methode. Maar het is noch nodig voor de philosophie een vast begin te kiezen: zij kan overal beginnen, omdat ze toch weer in haar uitgangspunt terugkeert; noch behoeven wij om juist te philosopheren van de gebruikte methode eerst op de hoogte te zijn of rekenschap te geven. Wij vallen ergens met de deur in huis (zoals wij dat trouwens bij alle levensverrichtingen doen) en redeneren vanuit dat standpunt verder, totdat we onze opzet bereikt hebben. Het redeneren doen we, omdat we het niet laten kunnen en onze willekeurig gekozen opzet moet door het resultaat gerechtvaardigd worden.

Deze verhandeling dan over de methode der geesteswetenschappen gaat niet uitsluitend, zelfs niet op de eerste plaats over de subjectieve methode, die de denkende geest gebruikt om zich zelf te kennen, maar allereerst over de formele categorieën waaraan de geest erkend wordt of welke de geest objectief constitueren. *Hoe* wordt de geest als object doorgrond? Dat is de voornaamste vraag, die wij ons stellen.

Nu is de menselijke geest in zekeren zin het hoogste object van onze wijsgerige overdenking. Daarom geldt voor hem het bekende beginsel van de PSEUDO-DIONYSIUS, dat het hoogste van het lagere in de rij der wezens of der objecten grenst aan of evenwijdig loopt aan het laagste van het hogere. Het lagere wordt dus altijd in het hogere teruggevonden en het hoogste zal alle lagere vormen van het wezen op zijn eigen wijze in zich bevatten.

Hieruit blijkt, dat er voor de bestudering van de geest als formeel object van wetenschap twee methoden bestaan. Wij kunnen resoluut bij de geest als object beginnen, hem in zijn gehele breedte en diepte trachten te doorgronden en dan aantonen, hoe de lagere vormen van het zijn in de geest hun objectiviteit of hun werkelijkheid hebben. Daarna moeten wij dan afdalen naar de lagere vormen om te zien, hoe zij er uit zien, waar zij bij zich thuis zijn. Waarbij dan telkens de opgave gesteld wordt, om de lagere vormen weer in de hogere terug te vinden op de wijze van het hogere.

Behalve dat zij zeer ingewikkeld en omslachtig is, heeft deze methode ook

nog het nadeel, dat zij de verschillende vormen van het wezen niet op de eerste plaats ontmoet, zoals ze in zich zelf zijn, maar zoals ze in het andere zijn. Om af te dalen naar de objecten, zoals ze er op hun eigen terrein uitzien.

Daarom verkiezen wij de andere methode, waarbij wij aan de voet van de berg beginnen, om eerst de objecten te bestuderen, zoals ze in zich zelf zijn. Dan tonen we aan, hoe ze hun waarheid vinden in een hogere vorm van zijn. Wij kunnen ons dan in de bestudering van het object sterk beperken, omdat wij de wijze, waarop het lagere in het hogere aanwezig is, vanzelf vinden; en omdat wij in de analyse nooit verder behoeven te gaan dan strikt noodzakelijk is voor de kennis van de geest, die wij als uiteindelijk doel van ons onderzoek altijd impliciet en nog wat vaag voor ogen hebben. De kennis bouwt zich zelf geleidelijk op en groeit al groeiende met het object. Misschien ergert zich iemand over het gebruik van het begrip van groei, dat wij hier al aan de aanvang van ons onderzoek invoeren, terwijl juist de groei een van de categorieën is, die wij eerst in het midden van ons tractaat zullen ontmoeten. Daar zullen wij ook leren in hoever van groei in letterlijken en in figuurlijken zin kan gesproken worden. Maar dat is weer te meer een bewijs voor de grondstelling, waarvan wij uitgaan, nl. dat in het begin een zekere willekeur en een zekere onbegrepenheid nu eenmaal onvermijdelijk zijn. En dat eerst het einde kan tonen, wat in het begin inligt. Het gaat er maar om, dat wij het object blootleggen zoals het is en dat de willekeur, die wij in de volgorde en in de methode niet kunnen vermijden, aan het einde blijkt niet zuiver willekeurig geweest te zijn, maar nu eenmaal te behoren tot de wezenlijke eigenschappen van het menselijk wijsgerig denken.

§ 2. Het mechanisme

Het object is om te beginnen altijd beweging in ruimte en tijd, als men de begrippen: beweging, tijd en ruimte in de meest ruime zin neemt. Ruimte is iedere uitgebreidheid van hetzelfde, tijd is duur, beweging is verandering in uitgebreidheid en duur. Wat beweegt in ruimte en tijd, is alleen uitdrukbaar in maat en getal. Alle beweging moet dus meetbaar en telbaar zijn of in mathematische termen uitdrukbaar.

Wat echter meetbaar en telbaar is, dat is ook deelbaar of een verhouding van delen. Aangezien het deel eveneens een eenheid is, is het ook een verhouding van eenheden. Ofwel: het object is altijd een verhouding van objecten in beweging of: een verhouding van ten opzichte van elkaar bewegende objecten.

Dit opzicht staat niet buiten de objecten. Zodat ik ook zeggen kan: het object is altijd een systeem van elkaar bewegende objecten. Dat waarvan de invloed tot beweging uitgaat, heet de kracht en de beweging zelf heet de werking. Zij wordt zuiver formeel als grootheid beschouwd zonder qualitatieve verschillen: zij is hetzelfde in de kracht of in het object, waarvan de kracht uitgaat (oorzaak), als in de werking of in het object, waarop zij overgaat (uitvloeisel).

Kracht en werking zijn in het object en in zijn tegenligger. Zij werken dus op elkaar in en houden elkaar vast. Voor zover zij elkaar vasthouden en op elkaar afgestemd zijn, zijn zij in *evenwicht*. Voor zover zij op elkaar inwerken, storen zij elkaar. Zij zijn dus altijd storend evenwicht of evenwichtige storing. Wat in de ruimtelijkheid van het object betekent, dat zij elkaar voortdurend (in de duur) storen en in evenwicht houden. Zij zijn in evenwicht, dat op storing en in storing, die op evenwicht aangelegd is.

Dat is nu, wat wij een *mechanisme* noemen. Als wij een kinderspeelgoedtreintje opdraaien, brengen wij een storing in de krachten aan, die streeft naar evenwicht en als wij het loslaten, dan begint het te lopen om weer tot evenwicht te komen. Dat is een voorbeeld van een geconstrueerd mechanisme. *Het* object van ons denken (*alle* object van ons denken)is echter van nature mechanisch. Mechanisme heet iedere fatale afloop van storing naar evenwicht of van evenwicht naar storing. Het is mogelijk abstract te veronderstellen, dat het evenwicht het einde is, dat geen storing meer voortbrengt, zoals in de wet der entropie gebeurt. Dat is echter tegen het wezen van het object, dat fataal van evenwicht naar storing gaat en van storing naar evenwicht.

Bij het mechanisme wordt de verhouding der krachten als een gegeven beschouwd en met de qualitatieve verschillen geen rekening gehouden tenzij weer als veronderstelling. Bij het mechanisme komt het uitsluitend aan op het fataal (mechanisch) aflopen van het eenmaal ingezette proces.

Wie derhalve van een mechanische krachtsverhouding als gegeven uitgaat, kan precies berekenen, wat het gevolg zal zijn, want de gehele oorzaak gaat in het uitvloeisel over. Waar men van uit gaat, kan of een hypothese zijn of een in de werkelijkheid gegeven feit. In het eerste geval heeft men een hypothetische *wet*, in het tweede geval een natuurwet. Een hypothese heeft echter geen zin tenzij als werkhypothese om door benadering tot de kennis der werkelijkheid door te dringen; of als vervulbare hypothese, welke ook nu en dan op de werkelijkheid toepasselijk is. De menselijke geest kan zich ook vermeien in het opstellen van onvervulbare of zeer onwaarschijnlijke hypothesen. Dan heeft alleen nog de meetbare of telbare verhouding enige betekenis, d.w.z. men is van het mechanisme teruggevallen in de algebra. Veel van wat men in de economie wel lege-hulzen-theorie genoemd heeft, is geen kennis van het economisch mechanisme meer, maar slechts een mathematisch spel met economische veronderstellingen als symbolen. Andere hypothetische wetten zijn daarentegen een uitstekend hulpmiddel om de kennis der werkelijkheid te benaderen, b.v. in het luchtledige valt een lichaam met eenparig versnelde beweging.

De gewone mechanische natuurwetten daarentegen gaan uit van een werkelijk gebeuren als gegeven, b.v. bij 100 graden kookt en verdampt water, bij vermeerdering van het economisch aanbod daalt de prijs, een voorstelling roept mechanisch een andere voorstelling op, die er gewoonlijk mee verbonden is.

De opsporing van mechanische natuurwetten van ieder soort van object kan uitgaan van twee beginpunten. Men kan als beginpunt een mechanische

verhouding nemen en dan beredeneren of uitrekenen, welke de gevolgen zullen zijn. Een geweerkogel met bepaalde kracht afgeschoten, maakt door de storing van de zwaartekracht een bepaalde beweging door de lucht. Wanneer sociale spanningen een bepaald punt bereikt hebben, dan zullen zich zekere sociale verschijnselen vertonen, die eveneens mechanisch uitgerekend of bewezen kunnen worden. Dit soort van redenering noemt men *deductie*. In alle wetenschappen komt deze deductieve redenering bij tijd en wijle te pas.

De kennis kan echter ook uitgaan van waargenomen verschijnselen en zo tot oorzaken terugredeneren of liever nog : mechanische verhoudingen van oorzaak en verschijnselen vaststellen. Hierbij heeft men rekening te houden met de in werkelijkheid voorkomende storende factoren. Dezelfde oorzaak heeft onder gelijke voorwaarden altijd hetzelfde gevolg. Hetzelfde gevolg kan echter ook voortkomen uit verschillende soorten van storingen, die op een gegeven oorzaak inwerken.

De waarneming moet, om de werkelijke verhoudingen te kennen, vele gelijke en ongelijke verschijnselen met elkaar vergelijken en zo tot een conclusie komen. De conclusie kan de gegevens ten dele ononderzocht laten en alleen maar uitrekenen, hoeveel keren een bepaald verschijnsel zich voordoet en wanneer er storingen of grensgevallen optreden. Men gaat dus uit van een statistiek en komt tot statistische wetten met een grotere of kleinere graad van zekerheid of waarschijnlijkheid.

Die statistische methode passen wij in alle wetenschappen toe : in de natuurkunde, in de chemie, in de biologie, in de geesteswetenschappen : b.v. in economie en sociologie. Zelfs in de moraal tellen wij van tijd tot tijd moralisten op om tot een waarschijnlijke mening omtrent het geoorloofde te komen.

Het bijzondere van de statistische methode is, dat wij een zeker deel van de werkelijkheid als een (onbegrepen) gegeven waarnemen, òf omdat het in zich zelf onbegrijpelijk is, òf omdat wij (voorlopig) nog niet ver genoeg in de zuivere kennis van het object gevorderd zijn. Omdat wij hier voor het onbegrijpelijke staan, weten wij niet welke van de twee hypothesen bewaarheid is. De statistische redenering is derhalve een oneindig verbeterbaar proces. Iedere generatie van wetenschappers doet haar erfenis van kennis aan de volgende generatie over om haar verder te vervolmaken in een nooit eindigend proces van denkarbeid. Het mechanisch denken heeft in deze zin geen grenzen.

Nog een andere merkwaardige eigenschap heeft het mechanisme of het mechanisch object : het is strikt logisch of (omdat het een verhouding aangeeft) syl-logisch. Wat in de mechanische praemisse ligt, wordt in het middel opgenomen om in de conclusie te verschijnen. Alle mechanische redeneringen zijn (evenals de mathematische) absoluut algemeen en onweerlegbaar. Wat de algemene mechanische regel zegt, is voor elk geval of voor elke soort van geval toepasselijk. De betekenis van de termen in de praemisse en in de conclusie is absoluut dezelfde, omdat juist van alle kwalitatieve verschillen wordt afgezien. Er is geen voortgang in het begrip zelf ;

alleen maar voortgang in de kennis van de inhoud van het begrip.

Het mechanisme is een buitengewoon belangrijke categorie, omdat alles zijn eigen mechanisme heeft. Wie echter het mechanisme van iets kent, mag zich niet vermeten te menen, dat hij begrip van een zaak heeft. Hij weet dan noch over welk mechanisme het gaat, noch welke invloed de andere krachten op het mechanisme uitoefenen.

§ 3. Centralisatie

Het mechanisme is een abstractie. Men kan ook zeggen, dat het in de lucht hangt. Het is gebaseerd op de veronderstelling van een storing van het evenwicht. De storing wordt echter niet verantwoord. Ziet men goed toe, dan kan men de zaak ook omdraaien. De rust of het evenwicht is een spanning van krachten als van een veer; de storing is de ontspanning van de krachtmeting tot nieuw evenwicht.

Maar de storing gaat onverstoord door. Elke ontspanning brengt een nieuwe spanning; elk evenwicht brengt een nieuwe storing. De theorie spreekt wel van een oneindige beweging in het luchtledige, maar dat betekent slechts, dat een beweging beweegt; de wrijving of storing behoort tot het wezen der objectsverhouding. Dit kan slechts wanneer de objecten in hun verhouding een totaliteit vormen en bij elkaar horen. Zoals wij het object tot nu toe beschouwd hebben, is het nog uiterlijk en ruimtelijk. Maar in de ruimte zijn de objecten toch met elkaar verbonden; zij vormen een eenheid en een orde, want zij zijn op elkaar aangelegd. Deze uiterlijke orde komt tot stand, doordat zij naar een abstract centrum streven, dat hen vast bij elkaar schijnt te houden. Zij streven naar de geborgenheid in de samenhang door het streven naar het abstracte centrum.

In dit vallen naar het centrum zijn zij niet passief of van eigen aard verstoken. Zij zijn op zich zelf gestelde kracht. De kracht is dus in de verhouding der objecten tegelijk een geworpen worden naar het abstracte centrum en een voor zich zelf zijn, afgekeerd van het opgaan en vernietigd worden in het centrum. De kracht is zowel centripetaal als centrifugaal. De orde komt tot stand doordat de centripetale en de centrifugale krachten elkaar in evenwicht houden; de storing wordt veroorzaakt, doordat de centripetale en centrifugale krachten elkaar afstoten of zich van elkaar verwijderen. In rust en orde, in evenwicht en storing, in druk en stoot, in aantrekking en afstoting rust de samenhang der objecten.

Het abstracte middelpunt der aantrekking kan echter niet werkelijk aantrekkingskracht uitoefenen tenzij het een werkelijk object is. Zo is het centraal punt tegelijk een centraal object. Als centraal object is het het eigenlijke, dat, waar het op aan komt. Het andere is tegenover het centrale bijkomstig, uitmiddelpuntig. Maar het object kent geen onderscheiden, want het is juist een samenhang van nog niet bepaalde objecten. Het object is nog onbepaald behalve dan door de mechanische kracht, die in alle objecten dezelfde is. Zijn echter het centrale object en het afhankelijke object gelijk, dan zijn zij beide centra. Het universum als totaliteit is derhalve één centrum,

verdeeld in bijzondere centra. Alles wat bepaald en concreet gedacht wordt, moet derhalve gedacht worden als een centrum, als een samenstelling van centra en als een deel van het universum-centrum.

Het centrum zelf is bepaald door een samenhang van objecten, die hun bepaaldheid alleen door het centrum hebben en op zich slechts atomen, ondeelbare en gelijke eenheden zijn. Alles is een centrum van atomen of eenheden. Elk ding is derhalve een centrum en wanneer een atoom nu weer op zich bestudeerd wordt, dan zal het zich weer ontpoppen als een centrum. Vandaar dat de moderne wetenschap ook noodzakelijk tot de conclusie moet komen, dat het atoom eigenlijk een soort van zonnestelsel is.

Het centrum is derhalve een zeer bijzondere categorie. Om eens een begrip te vormen van welk ding dan ook, moeten wij ook zijn centraliteit beschouwen en de invloed, die de verschillende centra in en buiten dat wezen op het centrum hebben. Het stoffelijke universum is een centrum van zonnestelsels, die alle weer in centra verdeeld en in centra gegroepeerd zijn. Misschien zoeken we nergens meer naar centra dan in de enkele mens en in de samenleving en samenlevingsvormen. Overal zijn er centrale begrippen en centrale dingen.

De kennis van de centraliteit is niet zo eenvoudig als die van het mechanisme. In het mechanisme gaat men uit van een veronderstelling en die loopt dan mechanisch of logisch af. Eenmaal het antecedent gegeven, volgt de rest consequent. De centraliteit berust niet op een veronderstelling, maar is de eerste kennis van het wezen zelf. Zij is nog wel zuiver formeel, omdat zij centraliteit van alles is. Maar zij zegt, dat aan alles de centraliteit is waar te nemen. Hierin ligt echter een soort van tegenspraak. Centraliteit behoort tot het wezen van het object. Wat waargenomen wordt van het object of aan het object, is echter toevallig. Het centrale zal dus voorlopig ofwel noodzakelijk ofwel toevallig zijn. Ieder land heeft een centrum van bestuur nodig : dat is noodzakelijk. Het centrum van het Nederlandse bestuur resideert in Den Haag : dat is toevallig. De waarneming van het toevallige wordt verondersteld. De noodzakelijkheid van een centraliteit moet bewezen worden. Hoe wordt het echter bewezen, als het niet mechanisch of logisch uit de antecedenten volgt ? Wij moeten hier waarschuwen tegen een mogelijk vooroordeel als zou met het syllogisme alles te bewijzen zijn of als zou ieder syllogisme een mechanisch syllogisme zijn. Er zijn andere soorten van bewijs d.i. van waarmaking uit het object van een als veronderstelling gegeven oordeel, en er zijn andere dan zuiver-mechanische syllogismen. Ook met allerlei soorten van ana-logie kan een stelling bewezen worden. De twee middeltermen behoeven dus niet univok dezelfde betekenis te hebben ; zij kunnen van inhoud verschillen, mits de tweede inhoud maar in de eerste ligt of uit de eerste voortkomt. Het object zelf is een bewegend object en het verstand beweegt zich met de objecten mee of het ziet de begrippen als bewegende objecten. Zo is ook de centraliteit als de eerste eenvoudigste beweging van een object waar te nemen aan het object. Het verstand of de rede ziet of aanschouwt het object als centraliteit en beoordeelt de centraliteit in verband met het object.

Dat veronderstelt echter weer, dat het object zich vanuit de centraliteit naar een nieuwe structuur bewogen heeft.

§ 4. De structuur

Ieder object van ons denken heeft op zich evenveel recht om middelpunt te zijn van aantrekking en afstoting. Dat wil niet zeggen, dat de samenhang der dingen verloren gaat. Dat wil alleen verklaren, hoe die samenhang gedacht moet worden. Hij is noodzakelijk centralisatie, maar de centralisatie houdt op zich zelf alleen geen stand voor het begrip, omdat zij te onbepaald is. Er is alleen gewonnen, dat er samenhang moet zijn rond een centrum. Hoe echter de dingen zich een centrum kiezen en rond een centrum groeperen, wordt uit de centralisatie alleen niet verstaan. Op zich is deze centralisatie een abstractum en voert van zelf naar het begrip van een meer concreten samenhang. De dingen hangen samen, zijn gecentraliseerd, maar ieder ding kan even goed als centrum beschouwd worden. Dat is nu wat wij een *structuur* noemen. In de structuur heeft de samenhang vastheid gekregen en is de centralisatie broos en onbepaald, of ook onbelangrijk geworden.

De eerste en belangrijkste eigenschap van een structuur is dus de vaste onderlinge samenhang der delen, de geleding en de orde. De delen hangen vast aan elkaar en weren zich tegen uiteenrukking van hun geledingen en tegen verandering van hun aanhechting of plaatsing. Niet, dat deze onveranderlijk is: uitwendig of inwendig. Zij kan best aan inwendig of uitwendig bederf te gronde gaan, maar dan gebeurt dat door krachten, die buiten de structuur liggen of die in de structuur van een andere dan zuiver structurelen aard zijn. Het wezen van de structuur is vaste onderlinge geleding der delen. Een chemische structuur-formule heeft een vorm, waarin de delen en de samenhang der delen bepaald zijn. In de economie spreken wij van het onderscheid tussen conjuncturele en structurele veranderingen. De conjuncturele veranderingen betreffen per se de intensiteit en de extensiteit der beweging; na de baisse kan de hausse ook weer per se in de oude toestand terugkeren. De structurele veranderingen zijn blijvende veranderingen. Zij hebben aan het geheel een andere vaste samenstelling en verhouding der delen gegeven.

Behalve vastheid heeft de structuur ook nog de eigenschap van een geheel te zijn, dat uit delen bestaat. Het wezen of het object is een geheel, dat uit delen bestaat. Deze waarheid heeft op sommige wijsgeren bijzonderen indruk gemaakt. Dat is te begrijpen in zover als er wijsgeren waren en zijn, die het begrip tot element willen maken en menen, dat de kennis der elementen vanzelf de weg wijst naar de kennis der dingen. Dat heeft niet slechts LOCKE gedaan, die overal naar atomistische begrippen of voorstellingen zocht, maar ligt ook ten grondslag aan sommige tendenzen in de scholastieke wijsbegeerte, die al te zeer bevangen zijn door het jagen op definities d.i. het ontleden van begrippen in hun elementaire samenhangen. Als reactie tegen deze atomiserende tendenzen is ieder eerherstel aan de categorie van geheel en delen toe te juichen. Maar op zich heeft men er niet veel aan. Behalve dat delen in het geheel kunnen opgaan en een

geheel in zijn delen kan uiteenvallen (waarover later!), moet men ook met de aard van de verhouding van geheel en deel en met het begrip van het geheel en zijn delen rekening houden. De categorie van deel en geheel zegt op zich slechts, dat het geheel bij de delen en de delen bij het geheel horen, en dat de delen in een vaste orde in het geheel bij elkaar horen. De vormen en soorten van deel en geheel zijn echter zeer talrijk en iedere vorm heeft zijn eigen aard. Een organisme, dat uit organen bestaat, verschilt geheel en al van een organisatie, die uit (geestelijke) leden bestaat. Zij zijn behalve deel en geheel nog iets anders. Wat alleen deel of geheel is, dat is de structuur.

Het deel-geheel is echter ook als structuur meer dan een opeenhoping van gelijke delen. Want dan zou het slechts een mechanisme zijn. Het heeft behalve de verstoring en het herstel van evenwicht van krachten, ook nog een centrum-vormende kracht en een saamhorigheid. In deze saamhorigheid gaat het geheel boven de delen uit. Het heeft een eigen aard, die het geheel wel heeft, maar niet de delen. Het is m.a.w. een kwaliteit of een quidditeit. Het antwoordt op de vraag: *wat* is het, met het aangeven van een specifiek kenmerk.

Als echter het geheel een specifieken aard heeft, dan moeten ook de onderdelen daarin delen. Ook de elementen zijn niet aan elkaar gelijk, evenmin als de onderdelen dezelfde verhouding tot elkaar en tot het geheel hebben. Het is een verscheidenheid van verscheidenheden. Wel zal de wetenschap proberen de differentie uit de elementen weg te werken en ze te reduceren tot louter mechanische uniforme krachten, maar dat ligt nu eenmaal in de aard der wetenschap, die alles tot een eenheid van conceptie tracht te brengen en alle verscheidenheid weer opnieuw tracht onder te verdelen. De wetenschap is een streven in het oneindige naar centralisatie van begrip of voorstelling en naar decentralisatie. Aan de onderkant stuit zij echter onherroepelijk op onherleidbaarheden, op specifieke kwaliteiten, die in dezelfde orde geen nieuwe verdeling, althans voorlopig, toelaten.

Het geheel heeft dus een eigen specificatie: het is meer dan de som zijner delen. Maar de eigen aard van het geheel is alleen uit de delen te begrijpen. Dat heeft O. SPANN er toe verleid de gehele wijsbegeerte op deze categorie te baseren: alles is geleding en samenhang; alles is slechts begrijpelijk, zover het zijn plaats in de werkelijkheid of in het begrippensysteem aangewezen krijgt. Mechanische en centralistische beschouwingen worden uit het begrip geweerd, en alle categorieën, die niet direct op het deel-geheel gebaseerd zijn, worden uitgesloten of verminkt. Het is een belangrijke categorie, maar men mag niet overdrijven. Zij weerspreekt trouwens zich zelf, en moet weer door een hogere orde begrepen worden.

De structuur plaatst de logica voor moeilijke problemen, die niet door het mechanisch syllogisme op te lossen zijn. Dit immers concludeert altijd tot zich zelf en keert in zijn uitgangspunt terug. Het strekt zich alleen uit zover wij of iets anders het uitstrekt. De samenhang van het deel-geheel heeft echter specifieke kwaliteiten, die alleen waargenomen kunnen worden. Het geheel heeft een eigen kwaliteit, alle onderdelen hebben hun eigen (gelijke,

gelijkende of door tegenstelling gelijkende) kwaliteit en hebben hun eigen samenhang met het geheel. Het begrip van de samenhang is om te beginnen voor het verstand verborgen. Het verstand echter weet, dat de dingen en hun samenhang niet zonder zin zijn, zij zijn in de kwaliteiten gebaseerd. Het verstand ontdekt daarom in de kwaliteiten allerlei vormen van affiniteit, van verwantschap, van identiteit, van samenhang. Het ontdekt die met min of meer grote waarschijnlijkheid of zekerheid. Het is zeer waarschijnlijk, dat hiervoor verstandskrachten nodig zijn, die boven het begrip van structuur uitgaan. Maar als het eenmaal vaststaat, dat de structuur geen toeval is, maar gefundeerd in het begrip of de voorstelling van het geheel, van de delen en van de samenhang, dan is het onvermijdelijk, dat het verstand zijn krachten gaat beproeven aan het ontdekken der verborgenheden .... en dat het veel kans loopt allerlei willekeurigheden te construeren. Structuurredeneringen nemen in onze wetenschap een grote plaats in, maar zij zijn dikwijls meer een raden, dan een inzien: zij construeren dikwijls samenhangen, die er in de werkelijkheid niet zijn of overdrijven de soliditeit, de natuurlijkheid of de losheid der samenhangen. Als wij geen contrôlemiddel hadden zowel in het mechanisch syllogisme alsook in de hogere vormen van denken, dan zou ons pogen op wetenschappelijk gebied slechts een pitoyabel ondernemen zijn.

De structuur kan echter niet de hoogste vorm van het begrip zijn. Zij construeert een geheel uit delen, waarin het geheel iets anders is dan de som der delen; waarin dus ook het geheel zich verheft tegenover de delen, terwijl het toch geen andere werkelijkheid heeft dan die van de delen. Er is dus een oppositie van het geheel en de delen, waarbij deze op elkaar vijandig inwerken en het geheel zijn delen tot zich zal trekken en zal verslinden; of de delen zich door het geheel niet laten opslorpen en hun zelfstandigheid hernemen of een geheel worden. Daar geheel en delen kwaliteit zijn, betekent deze oppositie, dat de kwaliteit van het ding zelf niet constant, maar veranderlijk is. De kwaliteit wordt iets anders; het ding zelf verandert van aard. Deze eigenschap van het object heet chemisme of neutralisering.

§ 5. Het chemisme

De structuur is even goed als het mechanisme afhankelijk van de verstoring. Deze verstoring heeft echter bij de structuur niet geheel hetzelfde karakter. Wel kunnen in de structuur mechanische storingen optreden van een kleinere of grotere intensiteit en omvang. Maar de verstoring treft ook de structuur zelf d.i. de qualiteit, die in een andere qualiteit overgaat.

Het ligt in de aard van de wetenschap te pogen om iedere qualitatieve verandering op een quantiteit terug te brengen b.v. een kleur is een lichtstraal van bepaalde intensiteit. Maar als het object eenmaal in zijn wezen als verandering erkend wordt, dan moet de verandering ook naar de qualiteit worden overgebracht. Zelfs kunnen wij nog verder gaan en beweren, dat er een oorspronkelijke, alhoewel elastische, harmonie bestaat tussen quan-

titeit en qualiteit. Bij geleidelijke opvoering van de quantiteit in intensie en extensie, wordt altijd het punt bereikt, dat de qualiteit het niet meer houden kan en in een andere qualiteit overgaat. Het éne wordt het andere. Die verandering treedt in de natuur op als chemische verandering en daarom draagt ook het gehele verschijnsel der qualiteitsverandering wel de naam van chemisme.

Als echter het éne in het andere verandert of als twee structuren elkaar veranderen, dan is de eerste fase van het proces, dat het éne, de qualiteit van uitgang vernietigd wordt, ophoudt te bestaan. De inwerkende kracht is de ontkenning van de bestaande, te vernietigen qualiteit. Men heeft HEGEL erg kwalijk genomen, dat hij de ontkenning gemaakt heeft tot ontwikkelingsbeginsel van de werkelijkheid. Dit zou terecht gebeurd zijn, als HEGEL de bedoeling gehad had te zeggen, dat het zonder-meer-niet-zijnde het begin zou zijn van het nieuwe zijnde of de nieuwe qualiteit. Dat is niet de bedoeling. Het werkend beginsel is het gequalificeerde niet-zijnde. Dat moet ontkenning zijn van het te veranderen object, anders zou het dit toch niet kunnen opheffen of vernietigen.

De gequalificeerde ontkenning is dus ook een andere qualiteit. De qualiteit kan alleen door een andere qualiteit vernietigd worden. Er bestaat dus in de qualiteiten een tegenstelling. De tegenstelling wil zeggen, dat iets stelling neemt tegen iets anders. En dat kan dat iets alleen doen, voorzover het eenzelfden aard heeft. Het aan elkaar vreemde kan niet op elkaar inwerken. Tegengestelden zijn van dezelfde soort: *contraria sunt in eodem genere*, zoals het klassieke adagium zegt.

De tegenstelling, en dus de vernietiging komt van twee kanten tegelijk. Zij kunnen de qualiteit alleen veranderen door in elkaar op te gaan en in dit opgaan in elkaar ook elkaar te vernietigen. Men kan dit ook positief uitdrukken door te zeggen, dat zij zich met elkaar samenstellen of synthetiseren. Het resultaat van de dubbele vernietiging is de synthese, het hogere product, dat de beide verstoorde qualiteiten opneemt in een hogere qualiteit.

Het gestructureerde object heeft dus tegelijkertijd tegenstelling en verwantschap met het andere gestructureerde object, waarin het opgaat. Dit wordt uitgedrukt in de drie latijnse woorden: *tollere, conservare, elevare:* opheffen, behouden en verheffen. Hoe wordt het behouden? Niet, doordat het zijn eigen qualiteit onveranderd bewaart, want dan zou er geen voortgang zijn. Maar wel in deze betekenis, dat het tweede in zijn hogeren aard toch de verwantschap met het eerste bewaart.

Die verwantschap is een voortdurende bedreiging van de nieuwe qualiteit. Het nieuwe object of de nieuwe qualiteit wordt door de oude voortdurend in zijn bestaan bedreigd. De chemische samenstelling dreigt uiteen te vallen in haar physische elementen; het leven dreigt terug te vallen in chemie en physica enz.

Desniettegenstaande is de qualiteit, waartoe het object zich verheft,

zowel stabiel als van een hogere orde. Het object ontwikkelt zich altijd tot iets beters, het brengt altijd iets beters voort dan het zelf is; wat hetzelfde betekent als: het is niet onherroepelijk gebonden aan zijn physische elementen en mechanische krachten. Het krijgt een altijd hoger, begrippelijker constructie of structuur. De voorwaarden, waaronder het hogere uit het lagere kan voortkomen, zullen wij later beschouwen. Het feit echter, dat het in het wezen van het object ligt, zich tot iets hogers te ontwikkelen en dat het begrip en de ontmoeting der begrippen een hoger begrip voortbrengen, staat onomstotelijk vast.

De waarheid, dat de oude qualiteit in de nieuwe is opgeheven, en dat zij in het nieuwe doorwerkt, kunnen wij ook uitdrukken door te zeggen, dat het oude door het nieuwe geneutraliseerd wordt in zijn werking. Synthese en neutralisering zijn niet precies hetzelfde begrip. Het is een andere soort van blijvendheid of een andere beschouwing van het blijvend karakter der oude qualiteit. In de synthese wordt de oude qualiteit vooral beschouwd als verdwenen; in de neutralisering wordt de oude qualiteit vooral als blijvend beschouwd, maar zo blijvend, dat zij haar destructieve werking toch niet kan uitoefenen.

Dit laatste is niet eens altijd waar, zoals wij weten uit de psychologie, die het heeft over verdrongen, onvoldoende of in het geheel niet verdrongen complexen, die daarom juist een destructieve werking op de bewuste ziele-inhoud hebben. Maar afgezien van uitzonderingen, bindt het geneutraliseerde object zijn eigen werking in en neemt de natuur of althans de werkingswijze van de nieuwe qualiteit aan.

Al deze complicaties komen daarvandaan, dat het chemisme en de neutralisering ook in de later te beschouwen hogere vormen van het object terugkeren en dan natuurlijk zich aan de nieuwe aard van het object aanpassen. Het voedsel wordt geneutraliseerd in het lichaam, maar anders dan de elementen in de chemische samenstelling en nog weer veel anders dan de instincten in de geest. Ons is het voorlopig niet om de complicaties te doen, maar om het eenvoudige begrip van een chemische samenstelling en van een neutralisering der elementen d.i. een verandering van de qualiteit of quidditeit en een oplossen van de oorspronkelijke eigenschappen. Keukenzout bestaat uit twee giftige elementen en is op zich, in beperkte mate gebruikt, een noodzakelijk en aangenaam smakend of de smaak veraangenamend voedsel.

De redenering der structuur- en qualiteitsverandering is de dialektiek. Zij voert het begrip van het éne naar het andere. Het andere is daarbij het andere van het éne, dus met het eerste verwant, wijl uit het eerste voortkomend. De dialektiek verbindt begrippen en geeft tevens het bewijs van de verbinding. Het ware wijsgerige bewijs is niet het formeel-logische, maar het dialektische. Dat wil niet zeggen, dat de formeel-logische bewijsvoering op hetzelfde punt blijft staan. Dan zou ze niet denken en niet bewijzen. Want denken betekent samenhang van begrippen construeren of oordelen, en bewijzen betekent een besluit met een begin verenigen.

Maar de elementen van de formeel-logische redenering worden opgemerkt of waargenomen. Als ik het theorema van PYTHAGORAS formeel-logisch bewijzen wil, moet ik driehoeken construeren, hulplijnen trekken en nieuwe gelijkheden uit gegeven gelijkheden afleiden. Ik kom in mijn denken werkelijk vooruit, maar alleen met constructies, die ik willekeurig of intuïtief maak. De dialectische bewijsvoering daarentegen leidt het éne begrip uit het andere af zonder hulp van buiten, met de elementen van het begrip zelf. Het middel om vooruit te komen is echter de negativiteit, die in het begrip zelf ligt. Alle qualiteit is negativiteit *omnis determinatio est negatio*, zoals het in het klassieke adagium heet. Het eigene van de gedachte — en van de werkelijkheid — is nu, dat zij niet bij de negatie kan blijven staan, maar dat deze onweerstaanbaar vooruitdringt naar het andere, als maar de gunstige omstandigheden gegeven zijn. Zoals uit de menging der chemische elementen vanzelf de nieuwe stof voortkomt.

Niet altijd is het begrip in staat de werkelijkheid te volgen, laat staan dan vooraf te gaan. In vele gevallen wordt de verandering slechts geconstateerd en de negativiteit en de affiniteit geconstrueerd, zoals in de chemie. Ook daar spreken wij wel van zuren en basen als tegenstelling, maar met deze begrippen zijn toch de ingewikkelde chemische samenstellingen niet te volgen. Om ons van de waargenomen samenstelling een beeld te vormen, keren wij op onze schreden terug en construeren structuurformules.

De ondoordringbaarheid van de stof voor het begrip maant ons tot voorzichtigheid en tot beperking ten opzichte van de ervaringsfeiten, die niet dialectisch beredeneerbaar zijn. Maar dat belet niet, dat de dialectische redenering het grote hulpmiddel is om het begrip vooruit te brengen en om het begrip te bewijzen, door het samengestelde begrip uit de elementaire eigenschappen af te leiden.

Het is de wijsgeer HEGEL geweest, die de dialectische bewijsvoering het eerst systematisch in de wijsbegeerte heeft ingevoerd. Alle wijsgeren hebben altijd dialectisch geredeneerd, maar zij zijn zich van hun logische methode niet voldoende bewust geweest. Systematisch kenden zij als logische methode van redeneren alleen de sluitrede en de daaraan verwante verschijnselen.

Maar HEGEL heeft daarbij twee grote fouten gemaakt. Hij heeft verzuimd in zijn logica een theorie van de dialektiek te ontwikkelen en hij heeft geheel zijn filosofie in dialectische redeneringen willen onderbrengen. De twee fouten hangen hoogstwaarschijnlijk samen. Had HEGEL zich gezet aan een ontwikkeling van de theorie der dialektiek, dan had hij zowel haar beperkte waarde als haar verschillende toepassingen of soorten ontdekt. Hij zou dan nooit ertoe gekomen zijn hele stukken van zijn philosophie op het Procrustes-bed der dialektiek te wringen. Het komt meestal toch op de uitleg aan. Dat wil zeggen, dat er nog andere denkmethoden behalve dialektiek bestaan en dat de dialektiek ook in haar verschillende vormen moet *„verklaard"* worden. Aan het gebrek aan theorie van de dialektiek is het ook wel te wijten, dat hij zelfs de onzekerheden der natuurlijke even-

wichten wil afleiden. Voor ons verstand is de physische en chemische natuur voor een groot deel ondoordringbaar. Wij kunnen slechts de samenhangen waarnemen en op lijntjes zetten: tot het begrip ervan kunnen wij niet doordringen. Aan de bovenkant echter verandert de dialektiek met de verandering van het object. De eenvoudige tegenstelling van de qualiteit heeft een anderen aard dan de tegenstellingen van hogere orde, waarvan straks sprake zal zijn en die ieder hun eigen dialektiek hebben. En behalve dialektiek van hogere orde hebben zij ook nog eigen vormen en wetten van logica, die iedere wijsgeer, ook HEGEL, onbewust toepast. HEGEL, die zoveel meer verstand van logica had dan al zijn voorgangers, had ook dit punt van de dialectische redenering in zijn systeem moeten opnemen.

§ 6. De doelmatigheid

Wij hebben het niet klaargespeeld over het chemisme te spreken zonder termen te gebruiken, die reeds een doelmatigheid uitdrukken. De doelmatigheid ligt reeds in de chemische samenstelling verborgen, maar zij is er toch ook van onderscheiden en voert het begrip een schrede verder naar zijn einde.

De structurele tegenstelling legt een negatie in beide elementaire structuren, waaruit de samenstelling geboren wordt. De qualitatieve structuur negeert derhalve ten opzichte van het resultaat niet alleen haar tegenstelling maar ook zich zelf. Het qualitatieve object zelf spreekt zich tegen om te komen tot de hogere samenstelling. De synthese ligt dus in de aanleg van het object verborgen. Het bezit die reeds in werkelijken aanleg en heeft in zich zelf het vermogen om dit — geholpen door een ander — uit zich te ontwikkelen. Daarin ligt het wezen der doelmatigheid. Het is de actieve aanleg van het object op het andere; het is het streven om te worden, wat het nog niet is, maar waarop het krachtens zijn innerlijke constitutie doelt.

Sommige wijsgeren en vele wetenschappers voelen een onoverwinnelijken afkeer tegen de invoering van het doelbegrip in de wetenschap. Met het doel — zo vrezen zij — treedt de mythe of de willekeur in de plaats van het objectief onderzoek of het onderzoek van het object.

Tegen al deze opponenten moet niet alleen vastgehouden worden aan de bewering, dat eerst met het doelbegrip de kennis concreet wordt, maar dat zij zelf het niet klaar spelen hun abstracte mechanische en chemische redeneringen — laat staan dan de biologische of sociologische — van het doelbegrip vrij te houden. Zij beginnen al met hun wetenschap willekeurig als taak of als doel te stellen, doelvrij te zijn. Dan verbergen zij het doelbegrip onder hun mechanische en chemische definities. Zelfs woorden als massa, entropie enz. bepalen de krachten als op een doel gericht. Het is uit de mechanica nooit te bepalen, waar de harmonie van middelpuntzoekende en middelpuntvliedende krachten ligt. De geleerde physicus PLANCK geeft dan ook toe, dat zonder het doel zijn quantenbegrip niet te construeren is. Dat is trouwens zo evident, dat het wonderlijk aandoet, dat de geleerden het nog pogen te ontkennen. De werkende oorzaak is alleen daarom oer-zaak, omdat

uit haar een andere, voor de hand liggende, zaak afgeleid wordt. Dat kan echter nooit waar zijn, wanneer niet de afgeleide zaak in de oorzaak in vermogen inligt en bovendien de oorzaak aangelegd is om het gevolg voort te brengen. Dat is echter juist de omschrijving van de doeloorzaak: vóórvorming en aanleg of zoals het in de mens heet: *behoefte*. De concretie van het mechanisme en het chemisme is het doel.

Daarmee is echter het doelbegrip niet compleet. De aanleg of de behoefte kan zich niet tot het andere ontwikkelen, als zij zich niet tot het andere wendt; anders immers was zij zelf het andere reeds. Zij heeft dus het andere als aan zich tegenovergesteld nodig om zich zelf te zijn m.a.w. zij moet een *middel* gebruiken om tot haar doel te komen.

Het middel heeft de bijzondere eigenschap het doel van zich zelf te vervreemden om het tot zich zelf te brengen. Het heeft dus een dubbele werking: vervreemden en eigen maken. De structurele qualiteit streeft naar het andere om zich in de samenstelling te vinden. Het middel heeft dus zowel een *uiterlijke* als een *innerlijke* doelmatigheid. De innerlijke doelmatigheid moet het hebben, want als het doel niet oorspronkelijk verenigd is met — of affiniteit heeft met — het middel, dan kunnen ze nooit samen werken. Maar het middel moet ook het andere zijn of aan het doel uiterlijk om tot zijn werking te kunnen komen.

Het middel ligt dus gereed — het heeft in zijn aanleg — om door het doel gebruikt te worden. Het heeft in zijn aard de innerlijke, algemene bereidheid van het doel. In zekeren zin is het dus verheven boven het doel: het is het *instrument* van het doel. De ploeg dient tot landbewerking, maar gaat in de landbewerking niet op. Als het land bewerkt is, staat de ploeg nog gereed om ander land te bewerken. En zo met alle instrumenten of middelen.

Als het middel echter in de eigen (quantitatieve) bewerking van het doel niet opgaat, maar een eigen werking heeft, dan is het ook mogelijk, dat het voor een andere qualitatieve bewerking gebruikt wordt. Hetzelfde middel kan dienen voor het bereiken van verschillende doeleinden, zoals ook hetzelfde doel met verschillende middelen bereikt kan worden. Die onverschilligheid van het middel is niet altijd hetzelfde en niet altijd even groot of even uitgebreid: dat hangt van de qualitatieve eigenschappen van het middel en zijn affiniteit tot het doel of de doeleinden af. Abstract echter gaan middel en doel evenzeer uit elkaar als zij naar elkaar toegaan.

Hieruit resulteert nu de eigenschap van het doel, waartegen de wetenschap zich het hardst verzet: het doel kan bereikt worden, kan ten halve of slecht bereikt worden of het kan vernietigd worden. Eveneens kan het middel zijn doel bereiken of verloren gaan. In de natuur bestaat zowel *teleologie* als *dysteleologie*: doelmatigheid en ondoelmatigheid of afwijking van doelmatigheid. Als wij ons een begrip willen vormen van een zaak, dan beoordelen wij haar naar haar doel of naar een norm: heeft zij haar doel (of haar begrip) bereikt of wijkt zij van haar doel af? De natuur brengt een massa stuifmeel voort als middel tot bevruchting en geeft het dan aan het toeval van de wind of de insecten over om de bevruchting tot stand

te brengen. Hoe kunnen wij daarin nog een doelmatigheid zien? Of iedere atoom heeft een willekeurige beweging en een willekeurige druk op de wand van het gesloten vat; hoe kunnen wij dan in de gezamenlijke bepaalde druk nog een doelmatigheid zien? Als wij de aanleg en de vervreemding maar als onverbrekelijke samenstelling beschouwen en van te voren weten, dat ieder doel naar de aard van het middel gedifferentieerd bereikt of niet bereikt wordt, dan hebben wij geen moeite om de doelmatigheid achteraf vast te stellen, zoals wij haar a priori uit het begrip afgeleid hebben.

Als het doel zich zelf negeert in het middel, dan is het begrijpelijk, dat het voor ons (en voor de wetenschap) zo gemakkelijk is het doel te ontkennen. Bovendien kent de mens doel en middel al te zeer uit zijn eigen willekeurige handelingen. Hij weet, dat daarop geen staat te maken is. Dat kan niet in algemene waarheidsverhoudingen worden uitgedrukt. Daarom schuwen wij in de wetenschap willekeur en daarmee doelmatigheid als hinderpalen voor het begrip van zekere waarheid. Deze moeilijkheid stellen wij uit tot later, als wij de rationaliteit onzer eigen handelingen onderzoeken. Ook daar zullen wij tot de conclusie komen, dat de afwijkingen slechts afwijkingen zijn van de regel of norm en dus als zodanig in hun aard gekend kunnen worden. Niet slechts de doelmatigheid, maar ook de ondoelmatigheid heeft haar eigen begrijpelijkheid als tegenhanger der doelmatigheid. *Contraria sunt in eodem genere* en worden dus ook op dezelfde manier begrepen.

Mechanica en dialectica ontwikkelen zich tot een nieuw soort van redenering in de doelmatigheid. Het is de grote fout van de klassieke logica, dat zij maar één soort van formele (mechanische) redenering kent en dat zij met de invloed, die de inhoud van de redenering op de vorm heeft, geen rekening houdt. In de doelmatigheid wordt het *medium* (middel) tot *medius terminus* van de redenering. Zoals in de doelmatigheid het begrip eerst tot zijn concretie komt, zo komt ook het syllogisme (sluitrede) in de doelmatigheid eerst tot zijn werkelijken vorm. Ook de dialectische redenering is eerst volmaakt, als de negatie van de qualiteit een eigenheid krijgt als verbinding tussen de oorspronkelijke en de afgeleide qualiteit: als er van een werkelijken middelterm als tegenstelling om de gedachte vooruit te brengen, sprake is.

De sluitrede, die zegt, dat $a = b$, $b = c$, dus $a = c$ is op zich niet meer dan een ijdel spelletje. De gelijkstelling kan immers ook opgezet worden als $a = b = c$, waarbij het volkomen toevallig is, dat b in het midden staat: de andere combinaties hebben precies dezelfde betekenis. Het identiteitssyllogisme heeft alleen zin, als *de mens* het gebruikt om in de mechanica en mathematica uit gegeven identiteiten met hulpmiddelen nieuwe samenstellingen of formules af te leiden. De mens brengt zijn bewegingsmogelijkheden over op het object en helpt daardoor het object zich tot in het oneindige uit te breiden door altijd nieuwe vondsten.

Het werkelijk syllogisme, dat het rhythme van het object oplegt aan het verstand, begint bij doel en middel. Daar is wat in het midden staat: middelterm of middel, werkelijk dàt, wat de overgang van het subject tot

het nieuwe praedicaat tot stand brengt. Het is ook de werkelijke dialektiek, waarin de negatie van het subject: de aanleg of de behoefte een werkelijke verschijning heeft, die in het midden staat.

Het middel heeft ook eerst de andere karakteristieke eigenschap van de middelterm nl. dat het in de conclusie opgaat of in de conclusie verdwijnt. In de mechanische redenering verdwijnt niets. Alles is van even groot belang. Alleen het gebruik door de mens maakt een bepaalde waarheid tot middel of tot conclusie. Ik kan altijd achteruit redeneren en de proef op de som nemen. In de teleologische redenering daarentegen verdwijnt het middel, wordt de middelterm juist gebruikt als middel om de conclusie te bewijzen. De conclusie is het objectief belangrijke.

Zoals echter het middel het bederf kan zijn van de teleologie, zo kan ook de middelterm het bederf zijn van de sluitrede. Het middel hebben we immers onderscheiden als het inwendige en het uitwendige middel. Het inwendige middel is dat, hetwelk de waarheid van de aanleg of het vermogen te voorschijn brengt. Het uitwendig middel verbindt de dingen op feitelijke en toevallige manieren, die niet door de componenten van het doel zelf, maar door de omstandigheden of het kennen bepaald worden.

Het gewone onderscheid tussen de juistheid en de waarheid van een sluitrede heeft heel weinig betekenis. Als ik zeg paardekop = boek, boek = jam, dus paardekop = jam, dan betekent dat niets, want paardekop = boek = jam is alleen maar onzin en helemaal geen syllogisme. Zeg ik dat lijn *ab* = *bc* en *bc* = *de*, dus *ab* = *de*, terwijl de gelijkheid van *bc* en *de* niet bestaat, dan valt ook de minor als onbruikbaar voor het syllogisme uit, en is er dus van een syllogisme geen sprake. De juistheid van het syllogisme hangt dus wel degelijk af van de waarheid. Het enige, wat aan dit onderscheid waar is, dat is, dat wanneer de identiteit alleen maar door symbolen wordt uitgedrukt, het syllogisme altijd juist is en waar, terwijl als de symbolen door werkelijke gegevens vervangen worden, er vergissingen kunnen insluipen, die de zin of de waarheid van een der proposities betreffen: één der proposities is dan een ondeugdelijk instrument geworden om in een werkelijke redenering te fungeren. Van een juist syllogisme is dus geen sprake meer.

Van anderen aard zijn de afwijkingen van het dialectisch doelmatigheidssyllogisme. De middelterm kan het ware middel zijn, waarlangs werkelijkheid en gedachte zich voortbewegen (dan is er sprake van innerlijke doelmatigheid), hij kan ook het middel zijn, dat de werkelijkheid en de gedachte in sommige gevallen van haar doel kan afleiden (dat gebeurt bij de uiterlijke doelmatigheid). Wordt het middel een instrument om het doel van zich zelf te vervreemden, dan blijft het een werkelijk middel. In de gedachte is het in zekeren zin een juiste constructie, maar het voert niet tot de waarheid van het gegevene, maar het voert dit van de waarheid af, ofschoon op een manier, die in de mogelijkheden van doel en middel ligt.

Laat ik dit met een paar voorbeelden illustreren. MARX zegt, dat de qualitatieve verscheidenheid in de ruil alleen tot een gelijkheid kan komen door een quantitatieve bepaling. Dat is waar. Nu zegt hij in de minor, dat

de enige quantitatieve gelijkheid van betekenis in de qualiteit de duur der prestatie is (waarin wij zowel de extensie als de intensiteit van de arbeid kunnen meebegrijpen). Dat is ook waar. Hieruit concludeert hij, dat dus de prijs bepaald wordt door de arbeidsduur of de arbeidsmoeite. Dat is een valse conclusie, omdat de ruil opgenomen wordt in menselijke verhoudingen, die een ander meer geëigend middel bezitten om de juiste prijs naar waarheid van quantiteit te bepalen nl. het in het geld concreet geworden cijfer.

In de Sociologie geldt de norm, dat de vrees voor God het begin der (godsdienstige) wijsheid is. Hieruit concludeert men, dat de vrees de oorsprong der godsdienstigheid en der Godsidee is. Dat is een valse conclusie, omdat de vrees zelf een dialectiek heeft, die haar van instinct sublimeert tot zedelijke qualiteit. Het is wel waar, dat het instinct der vrees de mens helpt tot het vinden van de godsdienstigheid en de Godsidee, maar niet, dat het instinct der vrees uit zich de Godsidee voortbrengt.

Ook hier kan de mens de vergissingen begaan van de mechanistische sluitrede. Maar hij kan ook het middel of de middelterm verkeerd aanwenden en hem trachten te voeren tot een conclusie, waarvoor hij naar zijn aard niet bestemd is. Van deze soort valse redeneringen is de gehele wetenschap doortrokken en niemand kan er zich volkomen vrij van houden. Maar zij kunnen niet weerlegd worden door alleen maar terug te grijpen naar de regels der formele logica. Daarvoor heeft de mens het inzicht der waarheid nodig en moet hij de methode toepassen of het middel gebruiken, dat de waarheid voortbeweegt. Hij moet het subject of het doel en zijn samenhangen begrijpen en daarmee de waarheid benaderen. Als iemand b.v. zoals dikwijls gebeurt zegt, dat het begrijpen of verklaren of bewijzen naar oorzaken zoekt en dat wie de oorzaken gevonden heeft, het begrip, de verklaring of het bewijs geleverd heeft, dan kunnen wij hem dat toegeven en moeten wij er hem toch op wijzen, dat hij met een halfbegrepen begrip van oorzakelijkheid werkt. Want wie de oorzakelijkheid zelf analyseert, vindt het doel, de norm, de orde, de samenhang, de substantialiteit en hun tegendelen. Met dit alles moet hij rekening houden, als hij zijn wetenschappelijke redenering wil afmaken.

§ 7. Het leven

Het doel gebruikt het middel. Dat kan nooit gebeuren als er niet een oorspronkelijke eenheid of vereniging van doel en middel bestaat. Zelfs het uitwendige middel moet met het doel verenigd worden, al is het dan ook door een van buiten werkende kracht. Maar de vereniging zou nooit tot stand komen, als het uitwendige doel niet geleid werd door inwendige doelmatigheid. Het middel behoort dus tot het doel. Zoals wij het tot nu toe beschouwd hebben, liggen echter ook het inwendig middel en het doel nog uit elkaar. Deze tegenstelling van doel en middel moet echter opgeheven worden. Het ligt in de aard van het doel het middel zo volmaakt mogelijk met zich zelf te verenigen. Daarom moet er een hogere vorm van eenheid bestaan, waarin doel en middel oorspronkelijk zo met elkaar verenigd zijn, dat het doel het middel heeft als zijn inwendig instrument. Het inwendig

instrument van het doel nu heet het *orgaan*. En het doel, dat met organen als inwendige middelen werkt, heet het *leven*. Het leven is dus de hogere vorm van het begrip, die voortkomt uit de doelmatigheid en de doelmatigheid naar haar volmaaktheid voert.

Nog meer dan voor het begrip van doel, geldt het voor vele wetenschappers en wijsgeren als een axioma, dat wij het leven niet begrijpen kunnen. Het leven is zo'n vreemd verschijnsel op deze wereld, dat wij wel pogingen kunnen doen om zijn physische en chemische structuren in zekere wetten onder te brengen, maar het leven zelf als iets anders of hogers dan physica of chemie zal ons altijd een raadsel blijven.

De denkers, die deze leer aanvaarden, moeten ook de consequentie trekken, dat zij van zich zelf en hun inwendig leven niets weten. Dat kan echter niet, omdat weten behalve andere eigenschappen juist ook de karakteristieke eigenschap van het leven heeft: terugkeer in zichzelf of beweging in zich zelf. Aan zelfbewustheid ontbreekt het trouwens deze soort denkers niet. Daarmee geven zij te kennen niet alleen, dat zij leven, maar ook de zin en de waarde van hun leven begrijpen.

Het leven is daarom niet zo onbegrijpelijk. Wat er onbegrijpelijk aan is, dat zijn veeleer zijn physische en chemische componenten in hun verscheidenheid en eenheid. Het leven op zich is juist dat bezit van het inwendig middel als orgaan, dat door de inwendigheid van het leven niet slechts bewogen wordt, maar ook zelf dit beweegt of zelf deze beweging is. Het leven is de eenheid in begrip van het geheel en zijn delen en van de opname der delen in de eenheid van het begrip, waarin zij zich bewegen (*actio immanens*).

Waartoe bewegen zij zich? Naar zich zelf toe. Het leven moet in zich realiseren, wat in zijn wezen verborgen ligt als aanleg of vermogen. Dat gebruikt de krachten .... en verbruikt ze. De chemische samenstelling wacht tot ze door uiterlijke krachten weer ontbonden of hogerop gevoerd wordt. Niet zo het leven. Het leven heeft de ontbindingskrachten ook in zichzelf, omdat het in zich zelf de ontwikkelingskrachten heeft. Dit „in zich zelf" is ook weer niet volkomen. Want het staat in continuïteit met de natuur, die het tot zich trekt, in zich opneemt, en in dit proces wat het gebruiken kan assimileert en de rest weer uitscheidt. Het ontwikkelt zich in de verschillende fasen, die het leven heeft: vrucht, rijpheid, afval. Het leeft zich zelf ten dode.

Het leven is ten dode opgeschreven. Maar het leven is ook in zich zelf terugkerende idee en heeft een permanent karakter. Deze antinomie wordt door het leven opgelost, zover het zich zelf weer als aanleg, vermogen of ontwikkelingsbeginsel voortbrengt. Het maakt zich zelf zo onafhankelijk van de individuen, waarin het leeft, om in *de soort als algemene idee* te blijven voortleven. Ieder leven brengt op zijn manier weer vruchten of eieren voort, waaruit het nieuwe leven zich weer op dezelfde wijze ontwikkelt. Op deze manier is het leven alleen mogelijk en begrijpelijk.

Deze voortplanting is een onderdeel van het levensproces, dat zelf weer de gehele idee van het leven in een of anderen vorm representeert. Zo'n onderdeel noemt men een orgaan: zodat wij spreken van voortplantingsorganen. In de voortplantingsorganen dient het individu de soort. In zekeren

zin leeft het dus daarin niet, maar het sterft er aan. Zijn eerste functie is echter om te leven; en dus om als organisme uit andere organen te bestaan, die rechtstreeks het leven van het individu dienen. Een orgaan is een deel van het leven, maar dient toch het gehele leven, zodat het een algemene functie is en dus het gehele leven leidt. Het is tegelijkertijd leidend en het wordt geleid. De maag voedt het gehele lichaam en het lichaam als geheel voedt weer de maag, terwijl de maag ook (door de andere organen) zich zelf voedt. Het is een interne finaliteit in de echte zin, waarin de hulpmiddelen of interne finaliteiten een ondergeschikte of instrumentele functie hebben. In de physische en chemische natuur is ook interne finaliteit werkzaam, maar deze is dezelfde als de externe finaliteit. Het leven daarentegen overheerst zijn elementen als bouwstoffen, die in de hogere idee geassimileerd worden.

Het levensproces voedt zich met de physische en chemische elementen, waaruit het zijn korte en zijn lange fasen trekt. Ieder jaar botten de bomen weer uit, brengen bladen, bloemen en vruchten voort, die in de herfst weer afsterven om een nieuwe kringloop te beginnen in de lente. Op den duur echter sterft het leven zelf aan uitputting.

In de loop van dit gehele proces staat het leven bloot aan afwijkingen van zijn idee zowel door externe als door interne oorzaken. In zekeren zin komen alle storingen van buiten, omdat de idee zich altijd ontwikkelt volgens haar plan, als de omstandigheden maar gunstig zijn. Maar de afwijkingen kunnen zich zowel inwendig als uitwendig openbaren: de harmonie der organen kan gestoord worden en parasieten kunnen op het leven verkeerd inwerken. M.a.w. het levend organisme, dat op zich zelf *gezond* is, kan *ziek worden*. Gezondheid en ziekte zijn van het leven onafscheidelijke eigenschappen.

De ziekte kan zowel van structurelen als van organischen aard zijn. Ook is de gezondheid structureel beïnvloedbaar van buiten door de actie van de mens. Daardoor maakt hij b.v. dieren en planten dienstbaar aan zijn economische behoeften. Zo zijn gezondheid zowel als ziekte structureel eveneens overdraagbaar door de voortplanting.

De hier beschouwde categorie is die van het vegetatieve leven. Maar alle hogere vormen van leven zijn niet alleen noodzakelijk verbonden met het vegetatieve leven, maar zij hebben ook een eigen vegetatie. De theorie weet hier niet goed weg mee. Enerzijds beschouwt zij het dierlijke en geestelijke leven wel als een vegetatie; anderzijds meent zij echter, dat zij in deze overdracht met een vergelijking, een analogie of een metaphoor, niet met een werkelijkheid te maken heeft. Hiertegenover moet volgehouden worden, dat alle hoger leven in werkelijken zin *ook* een vegetatieven aard heeft, zoals het een doel, een structuur, een centrum en een mechanisme heeft in letterlijken zin. Als wij over de staat spreken als een organisme, dan bedoelen wij — of horen althans te bedoelen — dat hij in letterlijken zin een organisme is. Daarmee wordt niet bedoeld, dat hij alleen maar een organisme is of dat zijn begrip uitgeput wordt, of zelfs in hoofdzaak wordt uitgedrukt door zijn organiciteit; nog minder, dat wij in de staat evenwijdigheden moeten vinden

aan de — toevallige organen van het menselijk lichaam: beenderenstelsel, zenuwstelsel, bloedsomloop, spierstelsel, hersen-ruggemerg, hart enz.: wij bedoelen alleen te zeggen, dat het ook een organisme is en dat, wie zijn organiciteit niet heeft ontdekt en blootgelegd en naar zijn plaats en betekenis bepaald, geen adaequaat begrip van de staat — of welke andere willekeurige objectief-geestelijke werkelijkheid ook — heeft.

De verschillende eigenschappen van het leven zal de objectieve geest hebben op zijn eigen manier: niet op de toevallige manier van het afgesloten vegetatieve leven van de plant of van het plantaardige in mens en dier. Alle leven heeft een orgaanvorming, een centrale leiding van de idee, een ontwikkeling van de idee, een zelfstandig herstel, een blootstelling aan ziekte en verwording, een stabiliteit van de soort of een onverwoestbaarheid van de idee. De orgaanvorming b.v. heeft haar eigen mobiliteit. Als wij de evolutieleer in haar geheel aanvaarden, dan moeten wij zelfs aan de vegetatieve orgaanvorming hogere en andere krachten toeschrijven dan zij tegenwoordig openbaart. Maar uit haar tegenwoordige orgaanvorming leiden wij af, dat zij — althans voorlopig — er is om de stabiliteit van de soort tot stand te brengen. Het hogere geestelijke leven daarentegen schept en herschept haar organen in een nooit eindigend proces, al vinden wij ook, dat de diverse organen zich langzaamaan inwendig vervolmaken en naar een volmaaktheid toegaan, die in haar scheppingskracht en herscheppingskracht zwakker wordt, omdat zij de integriteit van haar samenstelling bereikt heeft. Het geld b.v. is zo'n orgaan van het economisch systeem, dat zich blijft ontwikkelen, tot het zijn begrip volledig heeft uitgedrukt. Maar wanneer, waar en hoe die volmaaktheid bereikt wordt, weten wij niet; hoogstens weten wij, dat het die tot nu toe nog niet bereikt heeft.

Met het voorafgaande voor ogen, kunnen wij b.v. beoordelen, wat er principieel waars kan zitten in de gedachte van Spengler, Toynbee e.a., die zeggen, dat kulturen een jeugd, een wasdom, een volwassenheid en een ouderdom hebben. De kultuur van de mens is een orgaanschepping zonder einde van het heilige, het goede, het ware en het schone in al zijn vormen. Dat proces wordt soms onderbroken en brengt organen voort, die niet tot een goed einde kunnen gebracht worden en daarom afsterven volgens het gewone verouderingsproces van organismen. Maar wat er aan blijvende waarde wordt voortgebracht, dat wordt weer in een nieuw scheppings- en herscheppingsproces zonder einde opgenomen; wat afsterft is in beginsel niet waard om te blijven leven, al zullen met het afsterven van het sterfelijke en ten dode gedoemde, ook door de dysteleologie, waardevolle elementen afsterven .... en later tot een nieuw leven in anderen vorm gewekt worden. Principieel is dat dus ten dele een zuivere gedachte, ten dele een verkeerde opvatting van de manier, waarop het hogere leven zich ontwikkelt en handhaaft. En zo voort.

De levensredenering of de manier, waarop wij het begrip van het leven opvatten en ontwikkelen is van principieel anderen aard dan het mechanistisch, het dialektisch en het teleologisch syllogisme. De idee organiseert hier

zichzelf door middel van de organen. De organische werking is in alle vitale redeneringen de middelterm, waarmee tot de idee, de organisatie van de idee geconcludeerd wordt. Deze overgang wordt echter niet in een enkelvoudig, maar in een drievoudig syllogisme omsloten, welk drievoudig syllogisme weer een nieuw syllogisme is. De algemene idee verwerkelijkt zich in een bijzonderen vorm in het individu. Het individu ontwikkelt zich van zaad — ei — embryo door ontwikkeling tot volwassenheid, ouderdom, verval en dood. In deze ontwikkeling brengt de idee weer een nieuwe kiem voort, waarin de algemene idee zich zelf weer herstelt en zijn kringloop als soort weer opnieuw beginnen kan.

Als middelterm fungeert voor de gedachte de observatie van het organisme en de organische werking. Om iets van het levend wezen te weten, neemt de gedachte het werkend organisme, ziet het in zijn veelheid en zijn eenheid en ontleedt het in zijn ruimtelijke, tijdelijke en eeuwige samenstelling. Het begrip, dat het instrument is van het denken, moet dus zelf de vorm van het leven hebben: het is proces, samenstelling, deling en handhaving. Het element van dit denkproces is niet meer, zoals tot nu toe, een atoom of een afgeslotenheid, die met andere dingen in contact komt; het is een lidmaat of een orgaan, dat in zich zelf de verhouding tot de andere delen en het geheel al insluit. Separeer het atoom uit zijn structuur en u houdt een atoom over; separeer het orgaan uit zijn organisme en u houdt dode stof over, iets wezenlijk anders dan een orgaan. De organische structuur is iets wezenlijk anders dan de physische centrumvorming of de chemische structuur.

De wetenschap kent de idee of de entelechie niet, zoals KANT ons leert, maar zij kan er toch niet buiten de idee te gebruiken als heuristisch beginsel in het bestuderen van het leven. Zij speurt na, hoe het leven zich zelf organiseert en reorganiseert en zoekt dan de physische en chemische substraten van de ontwikkeling te vinden. Maar zij kan er toch niet buiten natuurlijke en onnatuurlijke, gezonde en ongezonde elementen in de ontwikkeling te onderscheiden, omdat zij van de vage voorstelling van een idee als immanent werkend beginsel uitgaat. Het is waar, dat zij zich bij het gebruik van het leven niet bekommert om natuurlijkheid of onnatuurlijkheid, maar om economisch rendement; zelfs al moet zij daarbij de natuur verkrachten als bij de kunstmatige bevruchting van planten en dieren. Maar bij beide verrichtingen maakt zij toch ook gebruik van planten- en dierenartsen, die planten- en dierenziekten bestrijden en de gezondheid als een ideaal voor ogen hebben. Meer nog doen dat de medici bij de behandeling van de menselijke leefwijze en haar voorwaarden en afwijkingen. Zonder impliciete subjectieve en nietverantwoorde normen van gezondheid en ziekte, natuurlijkheid van levensvoorwaarden en onnatuurlijkheid, zijn de biologische en medische wetenschappen onmogelijk.

De wijsbegeerte daarentegen verheft het heuristisch beginsel tot constitutief beginsel zowel van denken als van werkelijkheid. Zij heeft van het organisme niet meer materiële kennis dan de wetenschap, maar zij heeft er wel een hoger en een verantwoord of bewezen formeel begrip van.

§ 8. Het instinct

Het leven organiseert zich zelf als natuurlijke, vanzelfwerkende idee. Het dringt nog niet tot zich zelf door om in zich zelf terug te keren. Maar het heeft toch in zich zelf deze tendens om hoger op te stijgen en in de organisatie van zich zelf in te grijpen door bewustheid. Het zal voorlopig nog een natuurlijke, in de natuur gevangen bewustheid blijven, ofschoon het toch met deze middelen boven de natuur uitstijgt en de natuur zelf helpt organiseren. De plant is aan zijn natuurlijke en chemische levensvoorwaarden gebonden en kan in dat proces niet zelf ingrijpen. Zij heeft nog geen spontane beweging in de natuur. Het leven daarentegen, dat wij dierlijk noemen, heeft een eigen beweging en wendt zich bewust tot het gebruik van de natuur en het organiseren van de levensvoorwaarden. Het heeft m.a.w. een instinct in kennis en gebruik van kennis tot het ontplooien van zijn leven.

De meest tot de verbeelding sprekende eigenschap van het instinctieve leven is de kennis, die sommige dieren hebben van hun levens- en voortplantingsvoorwaarden. Zij leggen hun eieren precies op de plaats in een ander dier, waar het nieuwe leven het nodige voedsel vindt en verlammen het slachtoffer op ingenieuze wijze, zodat het een willig slachtoffer wordt van zijn parasiet zonder te sterven of te verrotten. Een ander dier bewerkt een plant op dezelfde ingenieuze wijze. Enerzijds lijkt het een buitengewoon ingewikkelde kennis, anderzijds lijkt het niet meer dan een automatisch verlopend mechanisme, zoals een opgedraaid stuk speelgoed afloopt. Het is echter noch het een noch het ander. Het is echt instinct d.i. kennis en streven naar leven en voortplanting van de soort. Het is lang niet altijd rationeel: het hoeft dit ook niet te zijn, omdat het instinct er alleen is om rechtstreeks of langs omwegen of met veel toevalligheden zijn doel te bereiken met behulp van gegeven natuurkennis. De natuurkennis is van de ene kant voor ons begrip ontstellend volmaakt: zij weet alles precies, wat voor het leven noodzakelijk is. Van de andere kant is zij zo ontstellend onvolmaakt, dat wij haar als een mechanisme of, met DESCARTES, als een mechanisme zouden willen beschouwen. Misschien ligt het nog meer voor de hand er met het behaviorisme alleen maar een reflex-handeling in te zien. Wij zijn m.a.w. geneigd het te beschouwen als een zuiver vegetatieve handeling of als een organische reflex. Al werkt het instinct echter in zijn lagere vormen op de wijze van een organische reflex, het is daarmee allerminst te vereenzelvigen. De organische reflex heeft immers *contact* nodig: het instinct vindt zijn object door spontane bewegingen in de ruimte: het zoekt vanuit een beweging, die van binnen komt, omdat het buitenliggende hier reeds gepreformeerd is door kennis. Het instinct weet, waar het heen wil en voert ingenieus de handelingen uit, die naar het doel leiden.

Hoe wonderbaarlijk deze soort natuurkennis ons ook aandoet, zij is niet meer dan natuurkennis d.i. met de organische natuur aan het nageslacht overgeleverde bepaaldheid van kennis. Zij laat maar zeer weinig speelruimte voor het individu over; dat voert de handelingen van de soort uit en doet dikwijls niet veel meer dan de soort voortplanten. Deze kennis wordt echter

als algemene kennis overgeleverd en het ligt in de natuur, dat zij ook aan de individuen, ten minste in weer andere soorten, wel de speelruimte laat om de kennis te gebruiken, toe te passen, aan de omstandigheden aan te passen en uit te breiden. Een spin heeft ook van de natuur de kennis en de drang gekregen om een web te spinnen, maar zij past het aan aan de omstandigheden, zij maakt het groot of klein naar de behoefte, als het mislukt begint zij weer opnieuw en als natuur of mens haar web vernielen, begint zij weer opnieuw. Andere dieren paren, bouwen een nest, leggen eieren, broeden, voeden de jongen en oefenen ze in de eerste stappen in het zelfstandige leven. Dieren passen allerlei trucs toe om aan hun vijanden te ontkomen of hun prooi te bemachtigen; zij verhuizen in de winter naar warmere streken. De aap van KÖHLER gaat zelfs zo ver, dat hij eenvoudige instrumenten fabriceert om het voedsel naar zich toe te trekken.

Beter nog is de ruimte, die het instinct aan de vrije keuzen van het dier laat, te onderkennen uit de sociale verschijnselen. Deze beginnen bij de symbiose, waarvan de samenleving louter vegetatief is. Zij strekken zich uit over dierenkoloniën, waarvan de werkzaamheden der enkele dieren of der diersoorten door de natuur vrijwel vastgelegd zijn. En zij eindigen in de kudden, waarvan de samenstellende leden leiders kiezen, wachtposten uitzetten, oorlogen voeren en andere handelingen stellen zowel ter handhaving van de soort als ter bescherming van het welzijn der enkele dieren.

Waar ligt de bewustzijnsgrens van het instinct? Het kan de algemene gedachten, die de natuur het heeft ingegeven, gebruiken en door oefening ontwikkelen; het kan geen gedachten vormen, geen nieuwigheden uitdenken, geen onbeperkte variaties voortbrengen. Zijn gedachten zijn georganiseerd; het instinct heeft geen inzicht in de beginselen dezer organisatie.

Wat is de vrije-keuze-grens van het instinct? Het kan een keuze doen uit de middelen tot voldoening zijner behoeften, zoals deze door de natuur aan haar worden voorgehouden; het kan niet zich zelf kiezen of zich opponeren aan de objectieve behoeften.

Het dier heeft kennis en alles wat daaruit volgt: bewustzijn, sociaal leven, economische zorg, voortplantingsmethoden, spel en strijd; het heeft geen geest: zelfbewustzijn, moraal, sociale economie, kunst, wetenschap en beschaving. Het dier heeft vrije keuze *(libera voluntas)* en volgt in zijn bijzondere daden de algemene begrippen, die door de natuur ingeschapen zijn; het dier heeft geen vrije keur (*liberum arbitrium*) en kan zelf geen gedachten scheppen.

Deze uiteenzetting van het instinct is niet zonder betekenis voor de methode van de wetenschappen. Het object van de wetenschappen is ook een instinctief object, wanneer het subject, dat bestudeerd wordt, zelf instinct heeft d.i. bij dieren en mensen. Ook de mens is instinctief en alle uitingen van zijn geestesleven hebben een basis van instinct.

Gewoonlijk heeft de philosophie moeite het instinct in de mens te ontdekken. ARISTOTELES heeft nu eenmaal gezegd, dat de mens geen ingeboren voorstellingen heeft en ingeboren voorstellingen zijn nodig voor het instinct en de instinctieve handelingen. Maar in de ingeborenheid moeten wij twee

dingen onderscheiden: de natuurlijke aanwezigheid van de kennis en de leerzaamheid, die in de natuurlijke kennis meegegeven is. De natuurlijke kennis maakt op ons de indruk van een soort wonderbaarlijkheid. Zulk een kennis als vereist wordt voor het verdoven van een dier door het beschadigen van de centrale zenuw als sommige insecten tonen, heeft de mens eerst na duizenden jaren ervaring opgedaan. Maar wij hebben ook gezien, dat deze soort kennis juist om zijn wonderbaarlijkheid veel heeft van gewone vegetatieve aanpassing van een idee aan de omgeving. De leerzaamheid van het dier door oefening, door onderricht in familiaal en sociaal verband is echter van een hogere orde, omdat het dier daarmee in zekeren zin zelfstandig beschikt over zijn kennis, veel grotere vrijheid van keuze heeft en daarom minder afhankelijk is van de omgeving. Naarmate nu de leerzaamheid van een dier toeneemt hebben de instinctieve voorstellingen en strevingen een meer vaag, algemeen en onbepaald karakter.

Bij de mens heeft deze natuurkennis de grootste vaagheid en onbepaaldheid. Desniettegenstaande is ook bij de mens een instinctieve kennis aanwezig omtrent de levensvoorwaarden, de voortplanting en de gemeenschappelijkheid. Op basis van deze instinctieve kennis kan de opname van voedsel, de bereiding van voedsel, de bescherming en bedekking, de sexualiteit en de gezelligheid zich ontwikkelen. Waarbij de oefening door het gemeenschappelijke leven een grotere rol speelt dan bij het dier. Maar de oefening is toch weer de ontwikkeling van de aanleg. De tegenwoordige strijd omtrent de opvoeding gaat vooral over de dosering van de uitlegging van de aanleg en van de inwerking van buiten. Waarbij de overdrijving van beide kanten ook niet vermeden wordt. Sommigen vertrouwen teveel op de instinctieve aanleg, anderen te veel op de leerzaamheid. Alleen een verstandige ineenstrengeling van beide beginselen kan een juiste theoretische opvoedingsleer en praktische opvoeding waarborgen.

Hetzelfde gebrek aan begrip omtrent de natuur van de instinctieve aanleg in de mens constateren wij in de moderne psychologie en sociologie. De ontdekking van het instinct in de psychologie hangt nauw samen met de zorg van de mens voor zijn geestelijke gezondheid. Waarbij dan moet bedacht worden, dat gezondheid op de eerste plaats een begrip van het vegetatieve leven is: harmonische samenwerking van de organen tot ontwikkeling van immanente idee in een gunstige omgeving. Ook het instinctieve leven heeft een gezondheid: harmonische natuurlijke spontane samenwerking van de gegevenheden als organen met aanpassing aan de omgeving. Omdat de organen bewuste gedachten en strevingen zijn, ligt in de gezondheid van de aanpassing aan de omgeving meer dan louter harmonie van organen. Er ligt ook een bewuste aanpassing in en een ontwikkeling van de immanente aanleg tot gespecificeerde voorstellingen, strevingen en keuzen. De psychologie, die zich met dit instinct bezig houdt, zal vooral het voortplantingsleven tot haar object maken (FREUD) of de aanpassing aan de samenleving (ADLER) of de algemene verhouding van binnen- en buitenwereld (JUNG). Maar zolang haar voornaamste streven blijft de voorwaarde voor een geestelijke gezondheid te bepalen, blijft zij binnen de bewustheids-

sfeer van het instinct. Zij vergist zich echter, zodra zij meent de gehele mens gevonden te hebben of het oer-element van de mens, naar analogie van hetwelk de rest van het geestelijk leven moet verklaard worden. Deze soort psychologie heeft het instinct ontdekt, maar niet aan de mens een ander aanzien gegeven.

In dezelfde fout valt de sociologie van DURKHEIM en zijn volgelingen. Zij hebben het instinct in de samenleving ontdekt: de samenleving is ook een naar natuuraanleg ontwikkeld systeem tot het vervolmaken van de voorwaarden der menselijke samenleving. Maar zij vergissen zich, wanneer zij menen, dat alle menselijke inhoud natuurlijk-instinctieve gegevenheid is.

Psychologisch en sociologisch is dus zeker waar, dat de menselijke ontwikkeling de uitleg van zijn aanleg is door het spontaan overnemen van de gegevenheden der samenleving. De mens ontwikkelt zich instinctief. Maar om zich door het instinct heen naar de hogere vormen van geestelijk bewustzijn te bewegen. Dit bezitnemen van zich zelf door het verstand behoort bij een volgende paragraaf.

De logische methoden van het instinct zijn de *intuïtie* en de *phaenomenologie*.

De intuïtie van het instinct begint bij het waarnemen van de uiterlijke omgeving en de mogelijkheden van ruimtelijke beweging in die omgeving. De waarneming is op zich zelf een toevalligheid. In het *universum* echter zijn de dingen op elkaar aangelegd. Het subject vindt zijn object en de instinctieve aanleg, die in het subject ligt, zoekt uit de toevalligheden de objecten, die met de instinctieve aanleg corresponderen. Het instinct heeft m.a.w. een object nodig om zich tot instinctieve kennis en streven te ontwikkelen. Dat is reeds waar voor de natuurkennis, maar nog veel meer voor de leerzame kennis. Het object bewerkt de instinctieve kennis in het subject langs de weg van weinige of vele „toevallige waarnemingen". Eerst de waarnemingen, die een subjectieve aanslag hebben, noemen wij instinct.

Voor de menselijke kennis, die ook als instinct begint, volgen daaruit zeer gewichtige gevolgtrekkingen. De stelling van ARISTOTELES en de vele wijsgeren, die hem volgen, dat het menselijke denken een *tabula rasa* is en dat deze beschreven wordt door de waargenomen objecten, waaruit wij algemene voorstellingen trekken, moet aangevuld worden door haar tegendeel, dat het object er is om de instinctieve aanleg te ontwikkelen tot kennis van zich zelf en van de gegevenheden, die in de ontwikkeling van de aanleg liggen door de correspondentie van het object. Door deze correspondentie wordt de waarneming eerst tot algemene voorstelling. De leer der abstractie moet aan de hand van deze waarheid opnieuw uitgewerkt worden. Maar dat is hier niet onze taak. Om slechts een enkele consequentie te noemen: Waarom zien wij alleen de kleuren van de regenboog en kunnen wij infrarode en ultra-violette stralen niet zien? Omdat deze geen kleuren zijn? Of omdat ons oog alleen de vormen-a-priori, de aanleg heeft van het zien van deze bepaalde kleuren?

Ons instinctmatig kennen heeft de intuïtie van de algemene voorstellingen

der gegevenheden, die uit de correspondentie van de instinctieve aanleg en de inwerking van de omgeving van natuur en samenleving op onze aanleg resulteren. Deze intuïties betreffen niet slechts de gegevenheden van onze vijf zintuigen, maar evenzeer de gegevenheden van ons inwendig en uitwendig instinctief leven: eten en drinken, ademen, bewegen, voortplanten, gebruik van instrumenten, samengaan met anderen, samenleven met anderen en de voorwaarden voor de mogelijkheid van deze handelingen. Het zijn volstrekt niet alleen geïsoleerde voorstellingen, maar eveneens een systematische samenhang van alle kennis, die het instinctief bewustzijn als gegevenheid inhoudt en van de handelingen, die uit deze kennis volgen, met hun voorwaarden.

Voor de phaenomenologie d.w.z. de wetenschap, die zich tot taak stelt deze voorstellingen en haar samenhang als gegevenheid te beschrijven, bestaat dus een uitgebreid terrein van werkzaamheid. Omdat het echter in de aard van het menselijk verstand ligt niet alleen de gegevenheden te registreren, maar ook over gegevenheden na te denken, hun zin en hun plaats, hun waarde vast te stellen en te redeneren, gaan onder de naam van phaenomenologie vele philosophische methoden, zelfs vele philosophieën schuil. Dat komt niet van de instinctieve phaenomenologie, maar van het wijsgerig denkend verstand. Dat is de reden, waarom men na vele jaren het juiste begrip van phaenomenologie nog niet heeft kunnen vaststellen. Iedere wijsgeer, die de phaenomenologische methode pretendeert toe te passen, vermengt er zijn eigen dosering van wijsgerige verdieping mee.

De twee grote phaenomenologieën, die tot nu toe verschenen zijn: *Phaenomenologie des Geistes* van HEGEL en *Sein und Zeit* van HEIDEGGER zijn beide zwaar wijsgerige verhandelingen, die alleen daardoor uitmunten, dat zij grote zorg besteden aan de verheldering en openlegging van de instinctieve en bij wijze van instinct gegeven verschijnselen, terwijl zij overigens alle logische methoden tot verklaring van het object gebruiken, die wij tot nu toe behandeld hebben en in het vervolg nog zullen behandelen. Het phaenomenologische in deze en vele andere werken moet dan gezocht worden in de zorg voor een volledige en heldere beschrijving van de inhoud der verschijnselen. Dat de moderne wijsbegeerte deze methode niet zonder succes hanteert kan iedereen ervaren, die b.v. de kritiek der zinnelijke kennis van HEGEL vergelijkt met de stellingen der Scholastieken over de waarachtigheid der zintuigervaringen of de uiteenlegging van de *temporalité* in SARTRE's *L'être et le néant* vergelijkt met de klassieke beschouwingen over de definitie van de tijd. Beschrijving is onmisbaar voor begrip: dat is de waarde der phaenomenologie en phaenomenologische methode. De beschouwingen over phaenomenologie zijn daarentegen bij gebrek aan beschrijving meestal zeer verwarrend.

§ 9. De rationaliteit

De phaenomenologie heeft een enigszins opzienbarende geschiedenis gehad. Bij E. HUSSERL begon zij als leer van de zuivere *Wesensschau* met *„Einklammerung"* van het bestaan. Zij zag de eeuwige wezenheden der

dingen en de onafhankelijkheid van hun waarheid van iedere existentie. HUSSERL's leerling HEIDEGGER draaide de rollen om en doorvorste de existentie met haar eigenschappen: *existentialen*, in plaats van de essentie met haar essentiële eigenschappen. Voor wie onze uiteenzetting over het instinct gevolgd heeft, zal het duidelijk zijn, dat, zover zij zich houden aan de phaenomenologische methode, beide auteurs precies hetzelfde doen. Het instinct ziet en doet zijn ingeboren voorstellingen en zijn op grond van ingeborenheid verworven voorstellingen: wie zijn object schouwt, ziet hetzelfde als wie naar zijn subjectiviteit kijkt. Het moet ons niet verwonderen, dat de philosophie van HUSSERL een heel anderen geest ademt en een heel anderen inhoud heeft dan die van HEIDEGGER. Dat komt van elementen, die niet onmiddellijk met de phaenomenologie te maken hebben. Als phaenomenologie is het begrijpelijk, dat HEIDEGGER als leerling kan volgen op zijn leermeester HUSSERL in het toepassen van dezelfde methode.

Subjectiviteit en object zijn in de aangeboren kennis één. Het dier leeft van het object en vóór het subject zonder de twee tegenover elkaar te stellen. Dit houdt een tegenstelling in, die heenwijst naar een hogere vorm van bewustzijn, waarin de tegenstelling, zelfs ook tot inhoud van het bewustzijn gemaakt wordt. Daarin wordt zowel de subjectiviteit als het object gezien en kunnen die twee met elkaar vergeleken worden. De vergelijking van deze twee is de eigenlijke handeling van het verstand. Het heeft de kennis van zijn eigen instinct en van de voorwaarde daarvan, het heeft de buitenwereld in zich als het object, dat aan het natuurlijk voorstellingsvermogen correspondeert; het vergelijkt de twee en ziet of ze met elkaar overeenstemmen, of er geen afwijkingen in één van de beide elementen zijn, van de natuur, waarop ze beide zijn aangelegd. Op grond van deze kennis spreekt het verstand van de waarheid en de onwaarheid der dingen en van zijn eigen waarheid, zekerheid of dwaling. Waarheid noemen wij de (gekende) overeenstemming van de subjectieve voorstelling met het object.

Het begrip van de waarheid is een soort van wijsgerige fetisch. Het wordt als hoogheilig beschouwd en dan wordt gevraagd of de mens de waarheid der dingen wel kennen kan. Het nuchter verstand is geneigd op deze vraag te antwoorden: wat kan het mij schelen of ik de waarheid kennen kan: ik zal mij bezig houden met de dingen, die ik wèl kennen kan en zal dus wel zien of ik ergens de waarheid tegenkom. Ook zijn er mensen, die twijfelen aan de waarheid en zich daarin buitengewoon gewichtig voelen. Maar het heeft alleen zin iets te bestrijden, als het bestaat en in zekere zin waarde heeft: het is niet de moeite waard aan iets te twijfelen, dat toch niet bestaat. De twijfel heeft dus de waarheid al aangenomen. Al deze vragen en houdingen tegenover de waarheid zijn beuzelachtig. Laten wij eenvoudig ons leven voortleven en dan zien of wij de waarheid ergens tegenkomen. Iets wat wij waarheid kunnen en moeten noemen, ontmoet de mens echter aanstonds als hij zich boven het niveau van het dier verheft. Dan vergelijkt hij de subjectieve voorstelling met het object en constateert de gelijkheid.... of de ongelijkheid. Volgens de voorafgaande leer over doel en organisme,

waar wij telkens tegenstellingen ontmoet hebben, kan het verstand zich in het subject, in het object en in de verhouding vergissen. Het kan onwaarheid beleven en dwalen of twijfelen d.i. onzeker tussen de twee in blijven hangen. Wat het echter nooit vermijden kan, dat is de subjectieve voorstelling en het object te vergelijken of in de wereld van de waarheid te leven.

Omdat het verstand vrij staat tegenover subject en object, kan het beide afzonderlijk behandelen. Het kan de gedachten systematiseren tot wetenschap en de objecten bewerken tot bruikbaarheid voor wetenschap of praktijk. Rationeel zijn beide, als de eerste de waarheid van het object uitdrukt en de tweede de waarheid van het subject. Aan de verhouding kan het verstand alleen ontkomen door geweldpleging : irrationaliteit.

De tegenstelling tussen rationaliteit en irrationaliteit is natuurlijk groter, wijl van hogere orde, dan de tegenstelling van doelmatigheid en ondoelmatigheid, gezondheid en ongezondheid. Deze tegenstellingen kunnen ook in de verstandelijke handelingen gevonden worden, maar daar bovenop komt dan nog de mogelijkheid van de tegenstelling : rationaliteit — irrationaliteit. Voor het rationele handelen moet het subject zich door voorstellingen laten leiden, die de verhouding van subject en object overdacht hebben, tot de kennis van de waarheid zijn doorgedrongen en in overeenstemming met dit doorzicht handelen. Irrationeel handelt het verstand, wanneer het zich louter door natuurimpulsen of instincten laat leiden.

Het verstand heeft de kennis van het object en van het subject, zover het dit als object beschouwt; het kan deze kennis ook op zich zelf ordenen en systematiseren in wetenschap. Het heeft een overeenkomstige handeling in het technisch bewerken van de natuur en in het onderhouden van de regels der samenleving. Rationeel handelen is het handelen overeenkomstig de waarheidskennis van het verstand. Instinctief handelen daarentegen is handelen overeenkomstig natuurkennis of op grondslag van door handelen en oefening verworven kennis. Het verstand legt rekenschap af van de juistheid van zijn handelen ; het instinct bezit zijn kennis alleen voor en in de handeling en kan noch zichzelf noch anderen rekenschap afleggen van de juistheid van zijn handelen.

De economische wetenschap (bij sommige geleerden daarin gevolgd door de sociale wetenschap) heeft zulk een huiver voor normen van juist en onjuist (en van goed en kwaad), dat zij rationeel handelen wil noemen : het handelen overeenkomstig de actuele gesteltenis van het subject. Dat is nu juist de definitie van het instinctieve handelen. Zijn verstand gebruikt de mens eerst, als hij objectieve (waarheids-) kennis heeft van de natuur en de voorwaarden der samenleving en dienovereenkomstig handelt. De mens kan natuurlijk zijn verstand niet of slecht gebruiken. Of hij zijn verstand gebruiken zal is nauwelijks een vraag. Want wie zijn verstand niet gebruikt, wordt door de samenleving van mensen uitgesloten. Of hij zijn verstand goed gebruiken zal, is moeilijker te zeggen. Allereerst moet dan uitgemaakt worden, wat een goed gebruik van het verstand is. Met de waarheid der natuur moet de mens rekening houden, omdat hij anders niet vegetatief en instinctief leven kan.

Met de waarheid der samenleving moet hij ook rekening houden, omdat anders de samenleving onmogelijk wordt. Maar hij kan toch proberen om zijn instincten en behoeften uit te leven tegen de samenleving of zelfs om de krachten der samenleving voor zijn eigen welzijn te gebruiken. Als de mensen zich echter laten overheersen, overbluffen of onderdrukken, dan is dat hun zaak, dan hinderen deze handelingen de samenleving niet, zolang zij in overeenstemming zijn met de natuurlijke voorwaarden van het leven.

De rationele kennis of de wetenschap van het openbare leven, wordt daardoor een eigenaardig soort wetenschap. Zij beschouwt het feitelijke gebeuren zonder het te beoordelen d.i. zonder een absoluut afkeurend of goedkeurend oordeel uit te spreken. Natuurlijk zal zij nagaan of de werkende krachten de samenleving afbreken of opbouwen. En zal zij ook zinnen op mogelijke veranderingen, die een verbetering kunnen aanbrengen. Maar als zij gevraagd wordt naar de normen, die zij voor opbouw of afbraak zal stellen, dan zal haar antwoord formeel of subjectief blijven. Deze wetenschap houdt er zich niet mee bezig absolute normen van goed en kwaad te stellen, maar kan het overigens niet nalaten toch aan deze formele normen een materiëlen inhoud te geven. Van de inhoud kan en wil zij echter geen rekenschap geven; zij houdt zich aan de subjectieve, toevallige inzichten van de wetenschapper, die zijn *ratio* niet kan verloochenen in het gebruik, al vermag hij ook zijn eigen verstand niet te doorzien.

Deze soort wetenschap is uitstekend behandeld in het boek van Dr FRED. L. POLAK: *Kennen en Keuren in de Sociale Wetenschappen, Een onderzoek naar de afbakening van objectieve en subjectieve oordelen in de economie.* Hij vindt, dat de economische wetenschap niet mogelijk is zonder objectieve of waarheidsnormen. Maar hij vindt tevens, dat de beoefenaars dezer wetenschap niet in staat zijn om van de objectieve normen andere dan op het inzicht of het gevoel van het subject steunende redenen te vinden.

Men mag daaruit concluderen, dat de rationaliteit altijd dreigt in het instinct terug te vallen, tenzij zij zich verheft tot een hogere vorm van kennis en zijn nl. geest en vrijheid, waaraan onze laatste paragraaf gewijd zal zijn.

De logische methode van het verstand is het oordelen. Het eenvoudige oordeel verbindt een subjectieve voorstelling met een object, het bevestigt, dat het waargenomen, aangeduide object aan een zekere in het subject aanwezige voorstelling gelijk is: de boom is groen (de existentie is of heeft een essentie). De aanduiding van het waargenomen object geschiedt altijd door middel van een qualificatie. Grammaticaal (d.i. zover de gelijkheid ligt in het waarnemend en oordelend verstand) kunnen de rollen ook omgekeerd worden: het onderwerp kan de eigenschap van een waargenomen voorwerp aanduiden. Het oordelen op zich is altijd het toekennen van een eigenschap of een nieuwe eigenschap aan het object. Het gaat het verstand zelfs voornamelijk om de *ontdekking* van nieuwe eigenschappen. Het kijkt en hoort beter en zorgvuldiger, het combineert en isoleert de elementen om hun acties beter te kunnen waarnemen. Het breidt zijn waarnemingselementen uit; ja gebruikt zelfs de weer gevormde instrumenten om nog beter waar te nemen

en de geheimen van de natuur en van het leven te ontdekken. Het leert zo de werkingen en de samenhangen van het natuurobject kennen: het abstraheert of isoleert de werkingswijzen en eigenschappen van de natuur. Maar het zou dat niet kunnen, als het niet, zelf natuur zijnde, deze werking en eigenschappen uit zich zelf kon ontwikkelen. Het verstand is passief-opnemend en actief-vormend. Omdat het voor de waarheid de identiteit van het subject en het object moet erkennen, is er tussen zijn actieve en passieve functie geen werkelijk onderscheid. De kwestie dus, die door de scholastieken en kantianen zo hevig bedisputeerd wordt, of de gedachten, die gebruikt worden om de kennis der dingen te vatten, te ontwikkelen en te ordenen, geabstraheerd worden uit de waargenomen objecten dan wel a priori ontwikkeld worden uit het verstand zelf, is helemaal geen kwestie. De ontwikkeling van de gedachten van het verstand is abstractie uit de objecten, en de abstractie uit de objecten geschiedt door de ontwikkeling van het actieve verstand zelf.

KANT begint met de categorieën af te leiden van het oordeel, dat bij hem de enigszins vreemdklinkende alhoewel expressieve naam krijgt van eenheid der apperceptie. Het zou voor de hand gelegen hebben, dat hij de mogelijkheden, die in het oordeel liggen, uit het oordeel zelf zou ontwikkeld hebben. In plaats daarvan neemt hij de vormen van het oordeel zonder analyse uit de formele logica over en verbindt dan iedere vorm van oordeel met drie corresponderende woorden. Dat is een tamelijk ijdel spelletje, omdat de soorten en vormen van het oordeel niet bewezen worden en omdat de bestaande formele logica veel te mechanistisch is om de werkelijkheid te ontdekken. KANT ontdekte dan ook slechts de categorieën, die de grondslag vormen der physische wetenschappen en laat ons voor alle andere wetenschappen in de steek. Hij wordt gedwongen daarvoor aparte grondslagen te zoeken.

In deze verhandeling zijn wij van het tegenovergestelde punt, van de analyse van het object uitgegaan. Wel hebben wij ons beperkt tot het vinden van de allereerste formele categorieën. Maar wij hebben toch het voordeel gehad daarbij de grondslagen van alle wetenschappen te vinden: van physica, chemie, biologie en van de sociale wetenschappen. Ten minste voor zover hun object voor het verstand of rationeel doorzichtig is.

De rationaliteit wijst echter nog op een grens, die wij overschrijden moeten, willen wij het geheel der menselijke kennis ontdekken. Het verstand heeft nl. wel de verhouding van object en subject als waarheid leren kennen, maar het is nog niet tot zijn eigen werkelijkheid doorgedrongen: het heeft zich zelf nog niet erkend. En omdat het zich zelf niet erkend heeft, is het ook nog niet tot de ware werkelijkheid der dingen doorgedrongen en heeft het zijn eigen scheppingsmacht niet erkend. Hoe deze kennis in het verstand ligt en hoe het zijn eigen scheppingskracht van begrippen erkent, zullen wij in een laatste paragraaf ontwikkelen.

§ 10. De vrijheid van de geest

Waarom kan het verstand bij de kennis van de waarheid der dingen niet

blijven staan en moet het tot de kennis van zich zelf doordringen om de waarheid der dingen vast te houden?

KANT meende, dat de mens niet verder kon komen dan de verstandelijke kennis van de wetenschappelijke bewerking der verschijnselen; het achter deze verschijnselen verborgen *Ding-an-sich* of noumenon kon hij niet bereiken. Daarmee affirmeert hij alreeds algemene kennis te hebben van wat hij in bijzonderheden niet kan kennen. Hij weet, dat het *Ding-an-sich* er is, dat het noumenon of begrijpelijk is, en affirmeert tevens, dat hij het niet kan kennen. Dat niet kennen is dan ook weer betrekkelijk. Want wel vindt de mens in zijn verstand zekere regulatieve beginselen of normen, die van een hogere orde zijn dan de zuiver verstandelijke. Hij weet niets omtrent de waarheid dezer regulatieve ideeën, maar hij weet wel, dat hij er in het gebruik van zijn verstand niet buiten kan.

Dit heeft allemaal weinig zin. Of liever: het heeft dezen verborgen zin, dat het verstand niet bij zich zelf kan blijven stilstaan om de waarheid der dingen te kunnen affirmeren. Als het poogt louter verstandelijk te blijven, dan moet het toch het bestaan van hogere heuristische beginselen aannemen, die het verstandelijk denken leiden. Deze heuristische beginselen vindt het in zich zelf, als een soort natuurwetten. Maar met natuurwetten van het verstand aan te nemen, dalen we weer af naar het instinct en vernietigt het verstand zich zelf en zijn waarheidskennis.

Wil het verstand aan zich zelf vasthouden, dan moet het opstijgen tot een hogere vorm van kennis, waarin de mens zich niet uitsluitend kent als formeel beginsel der waarheid der verschijnselen, maar waarin het zich zelf werkelijk ontdekt als materieel beginsel van de waarheid der dingen. Een oppervlakkige kennis van het verschil tussen verstand en rede (de hogere vorm van verstand draagt die naam) verkrijgen wij, wanneer wij b.v. het begrip van oorzaak vergelijken met het begrip van recht. De dingen hebben oorzakelijkheid uit zich zelf en de mens kan het begrip van oorzaak vormen door abstractie uit het object. Maar recht hebben de objecten alleen, zover de mens recht geschapen heeft; hij kent het slechts, omdat hij het zelf aan de werkelijkheid heeft meegedeeld: zijn rede heeft het voortgebracht. Willen wij de tegenstelling zeer scherp stellen, dan kunnen wij zeggen, dat het object de verstandskennis aan het subject meedeelt en dat het subject zijn redekennis aan het object meedeelt of objectief maakt.

De redekennis ontleent formeel niets aan de wereld der objecten: zij schept haar object zelf. Dat doet zij natuurlijk niet uit niets. Alleen God kan uit niets scheppen. De rede schept uit wat in haar aanleg verborgen is. Omdat zij formeel alleen uit zich zelf schept, kan zij ook alleen zich zelf uitdrukken. Als wij *vrijheid* noemen de handeling, die zonder uiterlijke inwerking uit de diepte van het wezen zelf wordt opgehaald, dan moeten wij de redekennis ook een *vrije* kennis noemen. Omdat de redekennis vrij door de rede zelf wordt voortgebracht, kunnen wij de rede in zekeren zin een *tabula rasa*, een onbeschreven blad noemen. Maar wij moeten voorzichtig zijn met het gebruik van deze uitdrukking. Want wij mogen niet nalaten de tot nu toe ontwikkelde methodologie op de rede zelf toe te passen. Voor-

lopig beperken wij ons hierin tot de kennisfase, nl. het instinct en het verstand. Volgens het beginsel van de PSEUDO-DIONYSIUS beschikt de rede over het instinct en het verstand van de mens en zij heeft in zich zelf een instinct en een verstand. Het is misschien toch nuttig hier onmiddellijk aan toe te voegen, dat de rede een organisatie bezit, een structuur en een mechanisme en eveneens over deze krachten in de wereld beschikt. In het begin hebben wij de vraag geopperd, hoe deze methode der methode te werk gaat. Hier stoten wij op het antwoord. De rede kan de waarheid der lagere vormen van object-zijn bloot leggen, omdat zij met deze in wezensverband staat en omdat zij deze in zich zelf beleeft.

De rede moet zich zelf in haar waarheid of haar wezen uitdrukken. Zij beschikt voor deze uitdrukking over het instinct en het verstand van de mens. Zij staat dus in onmiddellijk verband met de gegeven wereld. Zij ontworstelt zich aan de natuur en gaat in de slaap weer tijdelijk (en ten dele) in natuur over. Zij vindt zich zelf in een omwereld; eet, drinkt en paart daarin als de dieren. Zij vindt dus ook haar gelijken onder de andere mensen. Het solipsisme van sommige wijsgeren wordt door het instinct al weerlegd, al is dit tevens de reden, dat het in de rede weer opduikt als probleem. Zelfs doen wij het teveel eer aan, als wij zeggen, dat het weer als probleem opduikt; eerder moeten wij zeggen, dat het als bekoring of als afleidingsmanoeuvre opduikt.

Nog veel minder kan de vraag gesteld worden of er een buitenwereld bestaat. Deze is reeds door het instinct opgelost. Het instinct is de bewustwording van zich zelf in de wereld en de spontane beweging naar buiten. Het kent de wereld en handelt in de wereld. In de wereld van de physische elementen, chemische samenstellingen, organismen van planten.

De werking van het instinct in de wereld is echter gecomponeerd met de werking van het verstand. Wij kennen dezelfde dingen als de dieren, maar kennen ze oorzakelijk of wetenschappelijk; wij handelen met dezelfde dingen als de dieren, maar doen het voorgelicht door het praktisch en wetenschappelijk experimenterend verstand.

Al deze verrichtingen zijn verstand en instinct, zijn echter gecomponeerd met de geest, die daarin zijn instrumenten vindt om zijn eigen scheppingen uit te denken en uit te voeren. Maar instinct en verstand zijn niet zijn eigen scheppingen en daarom staat de rede in eerste instantie sceptisch tegenover de objectiviteit van instinct en verstand. Uit dit scepticisme ontstaan dan al die pseudo-problemen omtrent het al of niet kennen der objectieve waarheid, welke culmineren in de stelling van KANT, dat wij wel de formele beginselen van het verstand en der ordening der voorstellingen in natuurwetenschappelijk verband kennen, maar dat de *noumena* of de begrippen der dingen voor ons verborgen blijven. Het object van het verstand is volgens KANT een voorstelling, maar *wij weten niet*, of het ook de voorstelling van een object is en hoe het dit is. Dit „*niet weten*" wijst duidelijk op de rede, die met de waarheid der voorstelling niet tevreden, naar hoger streeft en in dit streven door de structuur van het verstandsobject gehandicapt wordt.

Al deze en dergelijke problemen zouden onoplosbaar blijven, als niet de

rede zelf volgens het Dionysisch beginsel een instinct en een verstand had. De rede is instinctief aangelegd op het in contact treden met de buitenwereld en om in zich alle mogelijkheden van kennis en handeling te ontwikkelen, die ze voor menselijk leven nodig heeft. De rede is leerzaam om haar bewegingen in de wereld te laten beheersen door de voorstellingen, die zij uit de omgeving, vooral uit de omgeving der mensen trekt. Ook een verstand heeft de rede in zover zij, ofschoon uit zich vrij handelend, toch alleen in de categorieën kan denken en handelen, die in haar aanleg opgesloten liggen. Zij zal beginnen te spreken, te dichten, waarheid te denken, wijs en zedelijk goed te zijn en zij zal alle instinctieve handelingen van het dierlijk bewustzijn sublimeren door er haar eigen aard aan te geven. De rede denkt in categorieën van heiligheid, goedheid, waarheid, schoonheid, politiek, recht en andere verrichtingen des geestes.

Zonder het aannemen van een instinct en een verstand in de rede is het kinderlijk bewustzijn absoluut onverklaarbaar. Want het neemt de hogere dingen der geestes : taal, orde, recht, goedheid, waarheid, godsdienst instinctief in zich op, alvorens „tot de jaren van verstand" gekomen te zijn. En dat het ingenieuze verstandelijke handelingen stelt vóór deze tijd, kan ook wel niemand ontkennen.

De rede van het kind kent dus de redelijke dingen op instinctieve en verstandelijke wijze. Dat wil zeggen, dat ook de volwassen mens ze nog op deze wijze kent. Hij ook komt nog intuïtief in contact met alle scheppingen van de menselijke geest en ordent ze in wetenschappelijke categorieën. Hij vindt er oorzakelijke verbanden, neutralisaties, structuren, doeleinden en organisaties in en brengt deze alle onder in systemen van verstandelijk denken.

Maar zo blijven ze gegevenheden en opgaven. Hij komt er niet alleen niet mee klaar, maar kan zelfs principieel de grondslag van de waarheden niet ontdekken. Het instinct van de rede doet hem zoeken naar absolute waarheid en in zijn onderzoekingen wordt hij teleurgesteld, omdat hij de relativiteit uit zijn gedachten niet kan uitsluiten. Dat komt omdat hij zijn eigen scheppingen wel vóór zich ziet staan, maar nog niet tot de bron van deze scheppingen is doorgestoten, omdat hij ze nog niet erkend heeft als het andere van zich zelf of als zijn eigen waarheid.

Dat is het laatste en het voornaamste punt van de methodologie der geesteswetenschappen, dat de rede haar eigen scheppingen ontdekt als redelijk, als uit haar zelf voortgekomen. Zij moet daarvoor hun gegrondheid in de geest of hun noodzakelijk voortkomen uit de geest aantonen. Het is een klassieke stelling van de scholastieken, dat het object van de rede het zijn of het zijnde is. Dat wil zeggen, dat zij zich zelf (subject) als object stelt. Haar objectieve scheppingen zijn de uitdrukking van haar eigen natuur. Omdat wij in de overeenkomst van het object met het subject waarheid noemen, daarom drukt de rede in haar objectiviteit haar eigen waarheid uit. En nadat zij haar waarheid heeft uitgedrukt, kan zij dus ook in haar scheppingen de waarheid van zich zelf of de absolute waarheid erkennen.

Tegen deze conclusie worden wel moeilijkheden gemaakt, die alle neer-

komen op een relativering van het subject, door het als een natuurlijk object (materialisme) of als een verstandelijk object (neo-positivisme) te beschouwen. Aangezien zij alle echter van de waarheid van hun stelsel overtuigd zijn, doen zij niets anders dan de rede te gebruiken om de rede te ontkennen.

Toch is de waarheid van de geest of de rede niet gemakkelijk. Hij moet het algemeen zijnde van zijn oorsprong verbijzonderen in verschillende categorieën om tot zich zelf te komen, om zich zelf te vinden in zijn waarheid. Hierin is de rede dus een soort verstand van hogere orde, dat godsdienst, zedelijkheid, schoonheid, waarheid, wijsheid, wetenschap, staatsleven, sociale verhoudingen, economie schept, zoals het verstand oorzakelijkheid, vormelijkheid, substantialiteit en andere categorieën abstraheert of voortbrengt. De rede verheft echter tevens de gewone dingen van instinct: eten, drinken, paren, bouwen, samenleven en zich bewegen tot een hogere orde. Wij kunnen het ook andersom uitdrukken. De rede kan haar objectieve krachten alleen scheppen met behulp van het in haar zelf zijnde verstand en met behulp van haar oorspronkelijke vereniging met het verstandelijk denken. Het immanent verstand van de rede en de verstandelijkheid die de rede in de mens vindt en gebruikt, zijn één en dezelfde verstandelijkheid. Of als wij het nog anders willen uitdrukken: de rede maakt zichzelf ook tot een objectief verstand, waarover zij beschikken kan om zich zelf in de wereld te vinden en uit te drukken.

Hieruit volgt dan, wat de geesteswetenschap in onderscheiding van de verstandelijke natuurwetenschap, levenswetenschap of zielswetenschap is. Deze steunen op gegevens, die de denkkracht altijd min of meer vreemd blijven: gene voert haar object zuiver terug tot haar oorsprong uit het subject. Zoals de rede de dingen gemaakt heeft, zo zijn zij. Wel wordt de werkelijkheid eerst geleidelijk opgebouwd uit het denken en werken van vele mensen. Maar de enkele mens is toch in staat door zijn redekracht deze scheppingen nà te denken en zich er een zuiver begrip van te vormen.

Alle categorieën van de geest zijn oorspronkelijk met de rede of met het wezen van de mens verbonden. Zij vormen den énen onverdeelden mens. Hij heeft echter ook in zich de verdeeldheid der vele categorieën als even zo vele aparte scheppingen. De geesteswetenschap heeft dus een zeer uitgebreid gebied voor beschouwingen. Zij moet de isolementen van de aparte categorieën vaststellen en zij moet de samenhang van de enkele categorieën met het geheel van de mens vaststellen. De moeilijkheid is, dat dit bij geen enkele categorie geheel hetzelfde is. Er zijn geen algemene regels vast te stellen, die de onderlinge samenhang, de vervlochtenheid van de verschillende uitingen des geestes bepalen.

Dit blijkt nog meer, als wij de scheppingen des geestes in hun concrete verschijningsvormen trachten vast te leggen. Want dit moeten wij doen, aangezien geesteswetenschap altijd werkelijkheidswetenschap is: het is altijd de ware, enige kennis van wat de mens in de geschiedenis van zich zelf gemaakt heeft op het gebied van godsdienst, moraal, wijsbegeerte, kunst, samenlevingsvormen, economie en taal.

De verwerkelijking dezer dingen gaat niet alleen door het verstand en het instinct van de rede, maar zij gebruikt ook het verstand en zijn objecten. Zij heeft m.a.w. een mechanisme, een centraliteit, een structuur, een neutralisering, een teleologie, een leven en een instinct. Om het object van de geest of de objectieve geest te begrijpen, moet met al deze vormen van object rekening gehouden worden. Maar in iedere objectieve verwerkelijking zijn zij weer anders gedoseerd, spelen zij een andere rol, hebben zij een ander gewicht en een ander aanzien. Soms zijn zij de moeite van het vermelden niet waard; andere keren zullen wij, om het object zuiver weer te geven, weer lange uitweidingen over een van die vormen moeten houden. De waarheid ligt in de systematisatie. Hebben wij de verschillende elementen zo geanalyseerd en verbonden, dat zij ons een beeld geven van de werkelijkheid, zoals zij ons verschijnt en dat wij een oordeel over deze verschijnselen kunnen vormen, dat in overeenstemming is met de oorsprong uit de geest en de plaats van de categorie in het geheel van de mens?: dat zijn de vragen, die beslissen over de juistheid van de door ons toegepaste methode.

In de uiteengezette methode hebben wij nu reeds een sleutel, om vele van onze voorgangers in de sociologie of de kennis van de mens in zijn beschaving en kultuur te oordelen en .... te veroordelen. Er zijn sociologen b.v., die overal wetten zoeken en oorzakelijke samenhangen. Zij blijven ofwel zoals vele economen steken in het uiteenleggen van de mechanismen van prijs, vraag en aanbod, ofwel zij vinden zoals vele sociologen overal slechts rationele d.i. verstandelijke verbanden, ofwel zij geven slechts als de levensphilosophen alleen maar verklaring van instincten en instinctmatige uitingen.

Het mag niet ontkend worden, dat de wetenschap zich kan beperken tot het onderzoeken van een deel van haar object. Daar is niets op tegen, als het maar duidelijk gezegd wordt en als de wetenschapper zich altijd maar van zijn beperkt standpunt bewust blijft. Ook kunnen op allerlei manieren collectieve combinaties van objecten, die in de werkelijkheid samen of evenwijdig lopen, apart onderzocht worden. Er schuilt echter in deze onderzoekingen een groot gevaar. De wetenschapper komt er zo gemakkelijk toe te menen, dat hij het gehele object tot zijn onderwerp kan terugbrengen. FREUD is daar een frappant voorbeeld van. Na de samenhang tussen bewust en onbewust leven ontdekt te hebben en de rol aangegeven te hebben, die de sexualiteit speelt in deze verhouding, komt hij er toe alle hogere geestesuitingen als sublimeringen van zijn beperkt standpunt te beschouwen, waarbij de term sublimering dienst moet doen om het gebrek aan inzicht en methode te bedekken. Dezelfde fouten zijn ook gemaakt door vele economen en sociologen. De hier verdedigde methodologie stelt in staat aan te geven, waar de onverantwoorde overgangen liggen. Geesteswetenschap is op de eerste plaats altijd kennis van de geest als geest of als vrijheid. Zij moet aantonen, hoe het object verbonden is met het object van de rede of het algemeen zijnde: zij moet het object tonen als een schepping van de mens. Maar om zijn inhoud bloot te leggen, moet zij ook van alle andere hier besproken formele categorieën gebruik maken. Zij moet ook het mechanisme de structuur en de andere vormen van objectiviteit blootleggen, zover deze

voor het object belangrijk zijn. Voor dit belangrijk zijn hebben wij twee criteria: 1. het criterium van de samenhang der dingen zelf, van de vanzelfsprekendheid, van de logische systematisatie; 2. het criterium van zijn samenhang met de oorsprong van alle kennis zelf: de rede of de geest van de mens. Beperkt de wetenschapper zijn object of zijn methode, dan moet hij daarvan rekenschap afleggen en er zich altijd van bewust blijven.

Hiermede is tevens de eigen logische methode van de rede bepaald: zij is die van het existentialisme. Zij verbindt de essentie van de objecten met de existentie van de geest in de wereld. Haar middelterm is het zijnde. Maar de rede neemt het zijnde niet zoals het zich in de voorstelling toont, zoals het in de voorstelling verschijnt. Zij beoordeelt het zijnde naar zijn zijnswaarde. Zij heeft in zich zelf de absolute norm van waarheid en goedheid en kent de relativiteiten in hun relativiteit of in hun ondoordringbaarheid of duisterheid. Zij beleeft twijfel en zekerheid in hun onderling verband en in hun plaats in het systeem van het geheel der waarheid.

Het onderscheid tussen wijsbegeerte en wetenschap van de geest is ook in beginsel hierdoor verklaard. De wijsbegeerte kent het object als absoluut. De wetenschap kent het absolute object, maar in de vorm van intuïtie en verstandelijke redenering.

Epiloog

Ook de theologie is een geesteswetenschap, maar, omdat zij van een andere orde is, heeft zij ook een andere methode. God treedt immers zelf op en spreekt tot de mens zijn verborgen waarheden, omdat Hij hem verheffen wil tot een verborgen doel, waarvoor Hij hem uitrust met verborgen krachten. Drieëenheid van God, Menswording van God de Zoon en genade van de H. Geest gaan zijn leven beheersen. De verborgenheid van deze waarheden kan echter maar betrekkelijk zijn, want deze waarheden moeten het hoger leven van de mens uitmaken en zouden dat moeilijk kunnen, als de mens alleen maar als een papegaai wat voorgezegde zinnen zou kunnen herhalen. Het feit trouwens, dat de waarheden in menselijke taal en dus ook in menselijke begrippen en voorstellingen worden geopenbaard, duidt op opneembaarheid van de verborgen waarheden en minstens op een soort van menselijke begrijpelijkheid. In de ontwikkeling der wijsgerige methode die wij tot nu toe hebben uiteengezet, moet dit betekenen, dat de mens tot een hoger geestesleven van denken en streven wordt verheven; dat het in de natuur begrijpelijke wordt genegeerd en in een hogere fase wordt opgenomen.

Maar wij moeten voorzichtig zijn met het toepassen van de geesteswetenschappelijke methode der wijsbegeerte op de theologie. De manier, waarop de theologie de wijsbegeerte opheft of verheft, moet door de theologie d.i. door het woord Gods en door het geloof aan het woord Gods bepaald worden. De theologie bepaalt zelf haar methode en de opheffing van de lagere methoden.

Dit heeft gevolgen zowel voor de theologie als de wijsbegeerte. De theologische gevolgen aan de theologen overlatend, wil ik slechts op een paar punten wijzen, die voor de wijsgerige (en in zekere zin de wetenschappelijke)

methode der geesteswetenschappen van belang zijn. Heel de wijsbegeerte wordt door het ingrijpen van de goddelijke openbaring gesublimeerd. De wijsbegeerte krijgt daardoor een onzekerheid in haar conclusies. Zij stoot overal tegen grenzen aan, waar zij vermoeden moet, dat nog een deel van de waarheid verborgen ligt, zonder uit eigen krachten te kunnen beredeneren, welke die verborgen waarheden zijn. Zij is als het ware altijd in afwachting van een verheffing van haar gedachten door waarheden van een hogere orde. Maar zij behoeft zich door deze onzekerheden niet in haar bewegingen te laten storen. Zolang zij zuiver redeneert, kan zij niet in tegenspraak komen met de theologie en waar zij op grenzen stoot, kan zij in afwachting blijven tot de sublimering van de hogere orde komt.

Bovendien is de wijsbegeerte van de geest een werkelijkheidswetenschap. Zij geeft het begrip van de werkelijkheid weer, zoals ze is. Zij kent dus de concrete mens en dat is vanzelf de mens, zoals hij door God verheven is tot de kennis van de bovennatuurlijke orde. Alle natuurlijke kennis en natuurlijke ontwikkeling is dus een voorbereiding voor de theologie; alle menselijke geest is een verwachting van de H. Geest. De wijsgerige geesteswetenschap heeft dus op zich al elementen van de theologische mens in zich.

Zelfs moet de wijsbegeerte nog een stap verder gaan, als de wijsgeer overtuigd is van de waarheid van de openbaring Gods. De door God geopenbaarde waarheden en goddelijke instellingen moeten als feiten beschouwd worden, waarmee de wijsgeer rekening te houden heeft en die hij, op de eigen wijze van de wijsbegeerte, in zijn beschouwingen moet integreren. In zekeren zin is alle wijsbegeerte van de geesteswetenschappen de kennis van de natuur, die voor de bovennatuur openstaat. De katholieke wijsgeer moet bovendien zich zelf bewust voor deze waarheden openstellen en ze gebruiken als middelen om nieuw licht of beter licht over zijn eigen kennis te laten schijnen.

Voor goed zal deze methode echter slechts ingang vinden, als eerst de wijsgeren gewonnen zijn voor de ware wijsgerige methodologie, zoals wij die in de vorige paragrafen hebben uiteengezet.

P. DE BRUIN

Maastricht

SUMMARY

As far as content is concerned the scientific achievements of the Atlantic nations have been outstanding in every field. When we come to judge the methodology, however, they are found to be less satisfactory. It is still a subject of heated argument whether the psychological, historical and social sciences should follow the same methods as the physical sciences or adopt a specific method of their own. In proposing this question a twofold error has been made. In the first place there is no question of excluding the scientific method from the „Geisteswissenschaft". In order that its objects

should be properly understood it must examine both their natural behaviour and their essential characteristics. In the second place neither the physical scientific method nor the method of the ,,Geisteswissenschaft'' can be defined univocally. Both have their own intrinsic dialectical progressions and have a natural relation to one another. This is expressed in the principle of the pseudo-Dionysius that the lowest degree of the higher scale is contiguous to or coincides with the highest degree of the lower. Hence it follows that the science of the highest object viz. human mind and society, in order to acquire a full and integral understanding of its object, must apply its own method and those of all the lower sciences.

In this article the formal categories and methods of both the natural sciences and ,,Geisteswissenschaft'' are briefly investigated. The conclusion reached is that the natural sciences must take into account mechanism, centrality or centralization, structure, chemism or neutralization and teleology. Further the tendency inherent in every science to gain knowledge of its object by means of the lower categories is explained. The natural sciences attempt to deny finality, to explain chemical changes as structures, to reduce structures to laws or to degrade them to mechanism.

The ,,Geisteswissenschaft'' knows its object by investigating its life, instinct, rationality and spirit. Here also we find the same tendency to reduce spirit to mere rationality, rationality to social instinct, to regard instinct simply as a mode of life and to associate life with still lower forms of being and thinking. The fact that so many people still try to approach the study of the mind (spirit) using the natural scientific method, is due to this point of view.

We will not achieve succes in the ,,Geisteswissenschaft'' unless we break completely with all these tendencies and learn to understand that the spirit (mind) includes in itself all lower forms of being and acting, but in itself as a spirit with its own being and acting and according to its own manner.

WAT IS LOGISTIEK?

Het antwoord op deze vraag geven tal van inleidingen die op min of meer uitvoerige wijze den lezer inlichten over deze ook voor de wijsbegeerte belangrijke wetenschap. Evenwel blijft in dergelijke inleidingen het eigenlijk wezen der logistiek vooreerst min of meer op de achtergrond; het gaat voorlopig schuil onder de vele technische bijzonderheden die op de eerste plaats de volledige aandacht van den lezer voor zich opeisen en hem wellicht zelfs van het dieper ingaan op deze vraag afschrikken.

Het leek ons niet van belang ontbloot te beproeven in een korte verhandeling een uitleg der logistiek te geven die het wezen dezer wetenschap zo duidelijk mogelijk tot uitdrukking brengt.

De logistiek dan, die met een enigszins misleidende naam ook wel mathematische logica genoemd wordt — juister ware het ze als geformaliseerde logica aan te duiden — is een wetenschap die zich met de studie der deductieve redenering bezig houdt.

Ook de klassieke logica beweegt zich op dit terrein, de logistiek verschilt van de laatstgenoemde èn door de volledige symbolisering van haar studieobject èn door de formalistische opbouw er van.

Het is juist deze tweeledige karaktertrek en de daarmede samenhangende metalogische problemen die ons het eigenlijke wezen der logistiek openbaren.

I. De symbolisering

Ook de klassieke logica kent de symbolisering. Deze is een van de geniale vondsten van ARISTOTELES, waardoor eerst een wetenschappelijke behandeling der logica mogelijk werd. In moderne spreekwijze weergegeven maakt hij in oordeel- en redeneervormen verschil tussen logische *constanten* en *variabelen*. In het algemene oordeel: alle mensen zijn sterfelijk: zijn de woorden „alle" en „zijn" onveranderlijke bestanddelen, terwijl de woorden „mensen" en „sterfelijk" door andere woorden vervangbaar zijn zonder dat de logische structuur van het algemene oordeel verandert. Deze vervangbare bestanddelen geeft men nog heden in de klassieke logica in navolging van ARISTOTELES aan door symbolen (lettertekens) b.v.: Alle S zijn P. De symbolen „S" en „P" noemt men variabelen. Ze betekenen als 't ware open plaatsen in de oordeelsvorm. Eerst als deze door concrete woorden worden ingevuld gaat de logische oordeelsvorm in een oordeel over. De termen „alle" en „zijn" noemt men logische constanten.

Wat dus de logistiek met haar symbolisering onderneemt, is niet wezenlijk nieuw; nieuw evenwel is de wijze waarop ze deze symbolisering volledig en consequent heeft doorgevoerd.

De logica der beweringen. Het eerste gebied wat zij aldus behandelt is de logica der beweringen of propositie-logica waarin de oordelen als ondeelbare eenheden worden beschouwd, en men enkel nagaat de mogelijke verbindingen die tussen zulke oordelen onderling kunnen bestaan, als bijv.: het is koud *en* het sneeuwt; *als* de zon schijnt *dan* is het warm; het regent *of* het waait enz. In deze samenstellingen zijn de woorden „en", „als .... dan", „of" onveranderlijke bestanddelen, logische constanten, de enkelvoudige oordelen „het is koud" enz. kunnen door andere vervangen worden met behoud van de logische betekenis van het geheel. Immers een oordeel als: het is koud *en* het sneeuwt, is enkel waar als beide bestanddelen er van waar zijn en vals als er ook maar een vals is. Het is dus enkel het waar of vals zijn, of zoals men het uitdrukt de waarheidswaarde van de leden die van invloed zijn op de waarheidswaarde van het samengestelde oordeel, en dat geldt ook voor de andere oordelen. Men vervangt daarom de concrete oordelen door variabelen nl. de letters „p", „q", „r", „s" .... Deze kunnen dus een tweevoudige waarheidswaarde hebben, ze vertegenwoordigen de waarheid of de valsheid. Voor de logische constanten (functoren) zullen hier worden gebezigd de volgende symbolen:

„—" voor de ontkenning. „$\bar{p}$" betekent: het is niet waar dat p.
„." voor de conjunctie. „p . q" betekent: p en q.
„ $\vee$ " voor het alternatieve of. „p $\vee$ q" betekent: p of q.
„ $\rightarrow$ " voor de implicatie. „p $\rightarrow$ q" betekent: als p dan q.
„$\leftrightarrow$" voor de aequivalentie. „p$\leftrightarrow$ q" betekent: p dan en alleen dan als q.

Voor het definiëren zal hier het teken „ $\equiv$ " gebruikt worden waarbij dan links er van het nieuw in te voeren symbool, het definiendum, en rechts het definiens geplaatst wordt. Men kan nu bijv. met behulp van de functoren „ — " en „ $\vee$ " als primitieve termen (zie later) de overige functoren met twee argumenten definiëren. De definitie van de implicatie is dan bijv. als volgt: $p \rightarrow q \equiv \bar{p} \vee q$.

De aanhalingstekens geven aan dat de termen in hun materiële suppositie genomen worden.

Uitdrukkingen als „p", „p $\vee$ q" enz. zijn nu nog geen oordelen maar enkel oordeelsvormen of propositionele functies omdat ze nog geen waarheidswaarde hebben, maar eerst waar of vals worden als men aan hun argumenten „p" en „q" een bepaalde waarheidswaarde toekent. Men noemt deze functies daarom waarheidsfuncties. De waarheidswaarde „waar" geeft men aan door het symbool: „1", „vals" door het symbool „0".

Voor de negatieve geldt dan: is „p" = 1 dan is „$\bar{p}$" = 0
is „p" = 0 dan is „$\bar{p}$" = 1

Voor de tweeledige functies bijv. voor „p $\vee$ q" heeft men 4 mogelijkheden:
als „p" = 1 en „q" = 1 dan is „p$\vee$q" = 1
als „p" = 1 en „q" = 0 dan is „p$\vee$q" = 1
als „p" = 0 en „q" = 1 dan is „p$\vee$q" = 1
als „p" = 0 en „q" = 0 dan is „p$\vee$q" = 0

Men kan dit resultaat voor iedere waarheidsfunctie kort samenvatten in een matrix, waarvan hieronder enkele voorbeelden :

p	$\bar{p}$
1	0
0	1

pq	$p \vee q$
11	1
11	1
01	1
00	0

pq	$p.q$
11	1
11	0
01	0
00	0

In zulk een matrix worden de waarheidscombinaties der argumenten steeds in dezelfde volgorde geschreven en kan men dus de waarheidsfuncties door de onder hen staande getallenrij definiëren bijv. $p \vee q \equiv 1110$, $p.q \equiv 1000$ enz.

Het aantal verschillende mogelijkheden waarop men 2 elementen i.c. „1" en „0" in rijen van 4 kan rangschikken bedraagt 2^4. Er bestaan dus 16 en niet meer dan 16 van elkander verschillende waarheidsfuncties met twee argumenten. Van bijzonder belang is de functie „$p \rightarrow q$" nl. „als p dan q" gekarakteriseerd door de rij :„1011". Deze rij geeft dus aan dat „$p \rightarrow q$" enkel vals is wanneer $p = 1$ en $q = 0$. Deze functie noemt men materiële implicatie, ze mag niet vereenzelvigd worden met het conditionele oordeel, want ze is evenals alle waarheidsfuncties zuiver extensioneel, d.w.z. ze wordt uitsluitend bepaald door de waarheidswaarde van haar argumenten. Zo is bijv. de materiële implicatie : „als $2 \times 2 = 5$ dan is Engeland een koninkrijk" waar, aangezien uit haar matrix blijkt dat $0 \rightarrow 1 = 1$. In een belangrijk opzicht komt ze met ons conditioneel oordeel, dat niet extensioneel is maar berust op een inwendig verband tussen antecedens en consequens, overeen. Beide zijn vals wanneer het antecedens waar en het consequens vals is. Weet men dus dat een materiële implicatie vals is, dan weet men a fortiori dat een conditioneel oordeel met dezelfde argumenten vals is. Ook de aequivalentie „$p \leftrightarrow q$" gekenmerkt door de rij „1001" vindt in de propositielogica een veelvuldige toepassing, het is dus een oordeelsvorm die enkel waar is wanneer de twee argumenten tegelijk waar of tegelijk vals zijn. De variabelen in een oordeelsvorm kunnen nu door andere variabelen of door meer samengestelde uitdrukkingen vervangen worden. Zo ontstaat uit „$p \rightarrow r$" voor $p/_{p \rightarrow q}$ en $p/_{q \rightarrow r}$ de uitdrukking „$(p \rightarrow q) \rightarrow (q \rightarrow r)$". „$p/_{p \rightarrow q}$" betekent : men vervange „p" door „$p \rightarrow q$".

Men kan nu uitdrukkingen vormen die voor welke combinatie van waarheidswaarden dan ook van hun argumenten steeds dezelfde waarheidswaarde hetzij „1" of „0" verkrijgen. Zulke uitdrukkingen zijn dus geen propositionele functies meer, maar echte proposities, d.w.z. uitdrukkingen die waar of vals zijn. Bijzonder belangrijk zijn de altijd ware proposities, men noemt ze logische wetten of minder gelukkig tautologieën.

Enige voorbeelden daarvan zijn de volgende :

1. $p \rightarrow q$: een vorm van het identiteitsprincipe.
2. $p \vee \bar{p}$: het beginsel van het uitgesloten derde.
3. $((p \rightarrow q).p) \rightarrow q$: de modus ponendo ponens.
4. $(p \rightarrow q) \rightarrow (\bar{p} \rightarrow \bar{q})$: de wet der contrapositie.
5. $((p \rightarrow q).(q \rightarrow r)) \rightarrow (p \rightarrow r)$: het hypothetisch syllogisme.
6. $-(p.q) \leftrightarrow (\bar{p} \vee \bar{q})$: eerste wet van Morgan.
7. $-(p \vee q) \leftrightarrow (\bar{p}.\bar{q})$: tweede wet van Morgan.
8. $p.(q.r) \leftrightarrow (p.q).r$: associatieve wet voor het logisch product.
9. $p \vee (q \vee r) \leftrightarrow (p \vee q) \vee r$: associatieve wet voor de logische som.
10. $p \vee (q.r) \leftrightarrow (p \vee q).(p \vee r)$: distributieve wet van de logische som.

Men noemt „$p.q$" logisch product, „$p \vee q$" logische som omdat ze in vele opzichten

met product en som in de algebra overeenkomen. Of een uitdrukking een logische wet is kan men met behulp van de matrixmethode constateren, men substitueert nl. voor „p", „q", „r"... in alle mogelijke combinaties „1" en „0" en onderzoekt of de uitkomst daarbij steeds „1" is. Bij een implicatie kan men deze methode aanmerkelijk verkorten omdat men hier enkel te onderzoeken heeft of zich het geval: $1 \rightarrow 0$ kan voordoen; blijkt dit niet het geval dan heeft men een logische wet.

De logica der termen. De logica der beweringen beschouwt de argumenten „p", „q".... als eenheden; ze is daarom niet in staat alle redeneervormen te symboliseren. Reeds bij de eenvoudige redeneervorm „Barbara" schiet ze te kort. Deze immers berust op de logische wet: als ieder M is P en ieder S is M dan heeft men ieder S is P. Men zou kunnen menen dat ze overeen komt met de uitdrukking der propositielogica: „$(p \, . \, q) \rightarrow r$". Maar deze uitdrukking is geen logische wet, voor „$p/_1$", „$q/_1$", „$r/_0$" is ze $= 0$, terwijl „Barbara" altijd waar is. De geldigheid van „Barbara" berust dus niet enkel op relaties tussen de oordelen als eenheden beschouwd, maar op de onderlinge relaties tussen de bestanddelen (termen) van de oordelen zelf. Men moet dus ook met deze logische betrekkingen rekening houden, d.w.z. een termenlogica opbouwen. Deze logica heeft drie onderdelen: de logica der praedicaten, der klassen en der relaties.

De praedicatenlogica. Deze onderscheidt in een propositie twee grondelementen: de praedicaatterm en diens argument (of argumenten). In het oordeel „Jan slaapt" is „slaapt" de praedicaatterm en „Jan" het argument. Men kan hier wederom met behoud van de logische structuur èn het praedicaat èn het argument door een variabele vervangen. De symbolen: „x", „y", „z" worden gebruikt als variabelen voor de argumenten; „a", „b", „c".... als constanten d.w.z. als symbolen voor de namen van individueel bepaalde argumenten (voorwerpen); „f", „g", „h".... als praedicatenvariabelen, soms ook, kortheidshalve, voor de namen van bepaalde praedicaten. Een propositionele functie (oordeelsvorm) wordt dan gesymboliseerd door: „fx" d.w.z. „x heeft de eigenschap f".

Er bestaan ook twee- of meerledige praedicaten bijv. „Jan vreest Piet". De oordeelsvorm van zulke meerledige praedicaten zijn dan, „fxy", „gxyz" enz. Men merke hierbij op dat de volgorde der variabelen „x", „y" enz. niet verwisselbaar is, immers „Jan vreest Piet" is niet hetzelfde als „Piet vreest Jan". Deze oordeelsvormen kan men nu op dezelfde wijze als „p", „q", „r" met de functoren der propositielogica verbinden en verkrijgt daardoor nieuwe oordeelsvormen zoals: „$\bar{g}x$": „x heeft de eigenschap niet g, „$\bar{g}x$" of „—(gx)": „x heeft niet de eigenschap g", „$fx \rightarrow gx$" „$p \vee fx$" enz.

Vervangt men in deze oordeelsvormen de variabelen door constanten dan gaan ze in een *singulier* oordeel over. Staat „f" voor „is Nederlander" en „a" voor Dirk, dan betekent „fa" „Dirk is Nederlander".

Wil men een *algemeen* oordeel uitdrukken dan gebruikt men de *algemene quantificator;* „(x)" met de betekenis: „voor alle x geldt". Zij wederom „f" een bepaalde eigenschap dan betekent: „(x) fx": „voor alle x geldt: x heeft de eigenschap f". Voor *particuliere* oordelen gebruikt men de *particuliere*

of existentiële quantificator „Ex": „er bestaan sommige (tenminste een) x voor wie geldt". (Ex) fx" betekent dus: „voor sommige (ten minste een) x geldt: x heeft de eigenschap f". Zowel in „(x)fx" als in „(Ex)fx" noemt men de variabele „x" gebonden, een niet door een quantificator gebonden variabele bijv. in de uitdrukking „fx → gx" heet vrij, daar ze nog willekeurig door een ander te vervangen is. Bevat een oordeelsvorm een (constant) meerledig praedicaat dan gaat ze eerst in een oordeel over als *alle* variabelen door constanten vervangen of door quantificatoren gebonden zijn.

Zo vereist dus „fxy" twee quantificatoren, en wel zijn hier 6 combinaties mogelijk nl.

1. (x) (y) fxy
2. (Ex) (Ey) fxy
3. (x) (Ey) fxy
4. (Ey) (x) fxy
5. (Ex) (y) fxy
6. (y) (Ex) fxy

want enkel als de quantificatoren beide algemeen of beide particulier zijn mag men ze zonder de betekenis van het oordeel te veranderen verwisselen. Ter verduidelijking een voorbeeld. Zij „f" het praedicaat „beminnen", „x" een variabele voor Duitsers en „y" voor Fransen dan betekent:

3. iedere Duitser bemint een of andere Fransman.
4. er is een of andere Fransman die iedere Duitser bemint.
5. er is een of andere Duitser die alle Fransen bemint.
6. voor iedere Fransman geldt dat een of andere Duitser hem bemint.

Behalve deze 6 affirmatieve oordelen bestaan er nog 6 negatieve die stuk voor stuk contradictorisch aan de affirmatieve zijn geopponeerd. De logistiek beschikt over een eenvoudige regel, die veroorlooft een propositie hoe ingewikkeld ook feilloos in haar contradictorium te veranderen. Toegepast op het onderhavig geval luidt deze: men verandere iedere algemene quantificator in de particuliere, en iedere particuliere in een algemene en ontkenne de praedicaatvariabele.

Volgens deze regel is dus de contradictoire propositie van:

1. (Ex) (Ey) $\bar{f}$xy: een of andere Duitser bemint een of andere Fransman niet.
4. (y) (Ex) $\bar{f}$xy: voor iedere Fransman geldt, een of andere Duitser bemint hem niet.
5. (x) (Ey) $\bar{f}$xy: iedere Duitser bemint een of andere Fransman niet.

Voor de algemene en particuliere oordelen der formele logica, heeft de logistiek evenwel een nog juistere uitdrukking gevonden, en daarmede, zonder het te vermoeden, de aloude formulering, door de middeleeuwse logici gebezigd, in ere hersteld. Deze immers formuleerden het algemene oordeel: „iedere mens is sterfelijk" aldus „omne quod est homo est mortale". Op dezelfde wijze vervangt de logistiek het subject: „mens" door de functie: „fx": „x is een mens" en het praedicaat „sterfelijk" door „gx": „x is sterfelijk" en plaatst daarvoor een algemene quantificator. Men verkrijgt dan de uitdrukking „(x) (fx → gx)", in woorden: „voor ieder x geldt: als x een mens is, dan is x sterfelijk". Deze uitdrukking noemt men een *formele implicatie*, omdat ze een noodzakelijk verband tussen antecedens en consequens aangeeft. Een particulier oordeel daarentegen symboliseert men door een conjunctie en een particuliere quantificator nl. „(Ex) (fx.gx)" in woor-

den: „er bestaat ten minste een x zo dat x tegelijk de eigenschap f en g heeft". De negatieve algemene en particuliere oordelen zijn dan resp. „(x) (fx → $\overline{g}$x)" en „(Ex) (fx.$\overline{g}$x)".

Voor de quantificatoren gelden nog de volgende regels: 1. Het bereik waarover een quantificator zich uitstrekt dient nauwkeurig bijv. met haakjes te worden aangegeven. 2. geen enkele variabele kan tegelijk door twee quantificatoren bepaald worden. Een uitdrukking als: (x) (fxy → (Ex) gx) is zinledig; (x) fxy → (Ex) gx heeft daarentegen wel een betekenis.

Enkele belangrijke wetten der praedicatenlogica zijn de volgende: 1. ((x) (fx → gx) . (x) (hx → fx)) → (x) (hx → gx). Dit is de logische wet waarop de redeneervorm „Barbara" berust. 2. ((x) fx) → fx: het beginsel: dictum de omni. 3. fa → (Ex) fx: als fa dan bestaat er op z'n minst een x zo dat geldt fx.

Met een enkel woord worde hier gewezen op het probleem der paradoxen of antinomieën in de logistiek. Zulk een antinomie is bijv. het logisch product: „p.$\overline{p}$" dat tegelijk een en dezelfde propositie affirmeert en negeert. In ieder formeel logisch stelsel kunnen deze antinomieën optreden als men niet bijzondere maatregelen treft. Ze waren dan ook reeds in de Oudheid bekend, zoals bijv. „de leugenaar". Ze komen in twee verschillende vormen voor: de logische of metalogische (semantische) paradoxen. De logische paradoxen, d.w.z. paradoxen die optreden binnen de gesymboliseerde logische taal zelf, kunnen worden uitgeschakeld door het invoeren van beperkingen voor de regels, die de vorming der proposities beheersen. Dit gebeurt bijv. door de typentheorie van RUSSELL, die de objecten of uitdrukkingen der logistiek in genummerde klassen (typen) verdeelt. De individuen vormen het type 0, de praedicaten van individuen (klassen) het type 1, de praedicaten van praedicaten (klassen van klassen) het type 2, enz. De logische paradoxen worden nu vermeden door het voorschrift dat in een individuele propositie het praedicaat altijd een type hoger moet zijn dan zijn argument. De metalogische paradoxen die ontstaan uit een verwisselen van de suppositie, worden vermeden door een streng onderscheid te maken tussen de logische taal zelf en de taal over de logica, de metataal (zie beneden). De onderzoekingen over de paradoxen, die nog niet tot volledige afsluiting gekomen zijn, hebben tot zeer waardevolle inzichten geleid.

Logica der klassen. Deze beschouwt niet als de praedicatenlogica de inhoud (comprehensio) der termen maar hun omvang (extensio). Hier wordt dus de bewering: „Jan is sterk" geïnterpreteerd als „Jan is een van de sterke mensen", of „behoort tot die klasse, wier elementen de sterke mensen zijn". Men gebruikt hier de volgende symbolen: „x", „y", „z".... als variabelen voor individuen; „a", „b", „c".... als constanten voor individuen; „α", „β", „γ".... als variabelen (c.q. constanten) voor klassen.

De fundamentele oordeelsvorm is dan „xεα": „x is een element van de klasse α".

Deze oordeelsvorm heeft twee argumenten waarvan het ene een variabele voor individuen, het andere voor klassen is. Een uitdrukking „αεβ" of „xεγ" is dus zinloos, tenzij in het laatste geval „β" een variabele is voor een klasse van klassen.

Een singulier oordeel is dan: „$\alpha \varepsilon \beta$", een algemeen of particulier oordeel ontstaat door het bezigen van een quantificator bijv. „$(x)\ x \varepsilon \alpha$". Belangrijk zijn nu de verschillende betrekkingen tussen de klassen.

1. Als alle elementen van klasse „α" ook elementen zijn van klasse „β" dan zegt men: klasse „α" is ingesloten in klasse „β". Men geeft deze *inclusie* aan met het symbool „$\subset$".

$$\alpha \subset \beta \equiv (x)\ (x\varepsilon\alpha \rightarrow x\varepsilon\beta)$$

2. Is de inclusie wederkerig dan is de eerste klasse gelijk aan de tweede, voor de gelijkheid gebruikt men het symbool „$=$".

$$\alpha = \beta \equiv (x)\ (x\varepsilon\alpha \leftrightarrow x\varepsilon\beta)$$

3. Een andere relatie is de complementaire klasse. „α" is een complementaire klasse van „β" als *alle* elementen, die niet tot „α" behoren gevonden worden in „β" en omgekeerd. Het symbool voor de complementaire klasse van „α" is „$-\alpha$" „$x\varepsilon -\alpha \equiv -(x\varepsilon\alpha)$

4. Er bestaat een vierde mogelijkheid dat nl. sommige elementen gemeenschappelijk zijn aan twee klassen „α" en „β" terwijl andere enkel tot „α" of enkel tot „β" behoren. Men spreekt in dit geval van het product van twee klassen, en gebruikt daarvoor het symbool „$\cap$" $\alpha \cap \beta \equiv \hat{x}\ (x\varepsilon\alpha\ .\ x\varepsilon\beta)$ N.B. „$\hat{x}$" betekent alle x-en zodanig dat (zie later).

5. Ten slotte is de som van twee klassen symbool „$\cup$" — de klasse die alle elementen zowel van de ene als van de andere omvat.

$$\alpha \cup \beta \equiv x\ (x\varepsilon\alpha \vee x\varepsilon\beta)$$

Twee bizondere klassen dienen nog te worden vermeld, de universele en de ledige of 0 klasse. De universele klasse bevat alle elementen, alle dingen, haar symbool is „V". Ze heeft eigenschappen die met de waarheidswaarde „1" der propositielogica overeenkomen. Evenals bijv. geldt: $p \rightarrow 1$ d.w.z. iedere propositie impliceert de waarheid, zo geldt ook: $\alpha \subset V$: d.w.z. ieder klasse is ingesloten in de algemene klasse. De ledige klasse is de klasse die geen enkel element bevat, haar symbool is „Λ". Ze is analoog met de waarheidswaarde „0". Voor haar geldt bijv.: $\Lambda \subset \alpha$ d.w.z. de ledige klasse is in iedere klasse ingesloten, evenals geldt: $0 \rightarrow p$: een valse propositie impliceert iedere propositie welke dan ook. In de klassieke logica is de ledige klasse onbekend, omdat men daar enkel werkt met begripsconstructies die betrekking hebben op bestaanbare wezenheden. De ledige klasse is echter een nuttig logisch begrip, zoals andere limietbegrippen, omdat ze vele bewijzen vooral in de mathesis minder gecompliceerd maakt; ze heeft tot gevolg dat de algemene proposities geen existentiële inslag hebben. Men heeft hier dus enkel met twee verschillende interpretaties te doen, door utiliteitsoverwegingen ingegeven. Voor de axiomatische constructie der klassenlogica (zie beneden) kan men de klassen definiëren met behulp van de praedicatenlogica. Men voert dan een nieuw symbool in nl. „$\hat{x}$", „$\hat{y}$", „$\hat{z}$" .... met de betekenis: de x- en enz. zodanig dat .... De uitdrukking „$\hat{x}(fx)$": „de x- en zodanig dat fx" geeft dan een klasse aan. Betekent „fx" bijv. „x woont te Parijs", dan betekent „$\hat{x}(fx)$" de klasse der Parijzenaren.

De logica der relaties. Evenals de logica der klassen correspondeert aan de logica der praedicaten met een argument, zo correspondeert de logica der relaties aan de twee- en meerledige praedicaten. De logistiek heeft dit gedeelte der logica voor het eerst systematisch behandeld; de relatielogica speelt een uiterst belangrijke rol, niet alleen in de mathesis maar op ieder terrein van het menselijk weten.

In tegenstelling met vroegere logici zoals bijv. Leibniz vat de logistiek in een relatie-oordeel zoals: „Jan bemint Piet" de term „bemint" niet op als een copula maar als een praedicaat dat toekomt aan een tweeledig subject „Jan" en „Piet" als diens argumenten. Als symbolen voor relaties worden

gebruikt de hoofdletters „R", „S", „T" enz. en aan weerszijden daarvan plaatst men de variabelen „x", „y", enz. „xRy" betekent dus: voor x en y geldt de relatie R. De tweeledige functoren zoals „ $\rightarrow$ ", „ $\vee$", „ $\subset$" behoren dus ook tot de relaties.

Voor de logica der relaties gelden vooreerst alle eigenschappen en wetten van de logica der klassen want evenals een eenledig praedicaat bepaalt ook een twee- of meerledig praedicaat een klasse van elementen die de argumenten zijn van de praedicaatterm. Tussen deze klassen heersen wederom de betrekkingen van inclusie, gelijkheid, product enz. Ze worden met dezelfde symbolen weergegeven voorzien van een punt om ze te onderscheiden van die van de klassenlogica. Zo heeft men bijv. de definities:

$$R \mathrel{\dot{\subset}} S \equiv (x)\ (y)\ (x\,R\,y \rightarrow x\,S\,y)$$
$$R \mathrel{\dot{=}} S \equiv (x)\ (y)\ (x\,R\,y \leftrightarrow x\,S\,y)$$

Verder is dan „ $\dot{\vee}$ " de universele relatie d.w.z. de relatie die bestaat tussen iedere twee objecten welke dan ook, en „ $\dot{\wedge}$ " de ledige relatie die geen enkel tweetal objecten bevat.

De relaties hebben echter ook bijzondere logische eigenschappen die bij eenledige praedicaten ontbreken en juist deze zijn van uitnemend belang. Deze eigenschappen vinden hun grond in het feit dat men bij de twee- en meerledige praedicaten ook met de orde der argumenten rekening moet houden. Er bestaat in 't algemeen een verschil tussen „xRy" en „yRx". Zij „R" bijv. de relatie „vader" dan betekent „xRy": „x is de vader van y"; en „yRx": „y is de vader van x". In „xRy" heet „x" het *antecedens* en „y" het *consequens* der relatie „R". De klasse van alle antecedenten van een relatie noemt men haar *domein*, die van alle consequenten het *codomein* en de logische som van beide klassen het *veld* der relatie. Als symbolen gebruikt men resp.: „ D'R ", „ Ɑ'R " en „ C'R ". Aangezien deze symbolen klassen betekenen heeft men b.v. de oordeelsvorm: xεD'R. Ook zal het duidelijk zijn dat de volgende wetten gelden: D'R⊂C'R, Ɑ'R⊂C'R, (D'R∪Ɑ'R) = C'R.

Bij wijze van voorbeeld worden enkele soorten van relaties hier vermeld.

1e. De inverse van „R", symbool „$\breve{R}$" is de relatie tussen consequens en antecedens. Is bijv. „R" kleiner dan, dan is „$\breve{R}$" groter dan. Men heeft dus (xy) $(xRy \leftrightarrow y\breve{R}x)$.

2. Bij de symmetrische relatie, symbool „sim R" is „$\breve{R}$" aequivalent met „R". Men heeft dus de definitie: sim R $\equiv$ $(xRy \leftrightarrow x\breve{R}y)$ De relatie „congruent" is bijv. een symmetische relatie.

3. Een relatie is asymmetrisch „as R" wanneer „xRy", „$x\breve{R}y$" uitsluit. Haar definitie is dus: as R $\equiv$ (xy) $(xRy \leftrightarrow -\,(x\breve{R}y))$ „Groter dan" is bijv. een asymmetrische relatie. Niet iedere relatie die niet symmetrisch is, is daardoor reeds asymmetrisch, bijv. de relatie „broeder". Als „x" broeder is van y dan is y broeder of zuster van x.

4. Een relatie is reflexief „refl. R." als ieder lid tot zich zelven de relatie heeft, zoals bijv. „gelijk", „gelijksoortig, „ $\leftrightarrow$ " enz. Haar definitie is dus: refl. R $\equiv$ (x) ((xεC'R) $\rightarrow$ x Rx). Voor de irreflexieve relatie, „irr R" geldt bijgevolg de definitie: irr R $\equiv$ (x) ((xεC'R) $\rightarrow$ — (xRx).

5. Het relatief product van twee relaties „R" en „S", symbool „R/S" is een relatie die bestaat tussen „x" en „y" als men heeft „xRz" en „zSy". Zij bijv. „R" broeder van en „S" vader van dan is „R/S" de broeder van de vader van, d.w.z. oom van vaders kant. Haar definitie is: $xR/Sy \equiv (Ez)\ (xRz.zSy)$.

In deze definitie treedt een particuliere quantificator op, want als er geen tussenlid „z" is, is „R/S" zinledig. Het product van „R" met zichzelf „R/R" schrijft men ook R^2, op dezelfde wijze is $R^n = R/R^{n-1}$. Is „R": vader van, dan is „RR": grootvader van.

Met behulp van het relatief product kan men tal van andere relaties definiëren, bijv. de transitieve relatie: „trans R". Een relatie is transitief wanneer, als men heeft „xRz" en „zRy", ook geldt „xRy". Voorbeelden daarvan zijn: „groter dan", „$\rightarrow$", „$\leftrightarrow$", „$\subset$". Haar definitie is dus: trans $R \equiv (xy)\ (xR^2y \rightarrow xRy)$.

Er bestaan ook intransitieve relaties bijv.: vader van, en relaties die noch trans- noch intransitief zijn bijv. vijand van. Relaties kunnen meer van deze eigenschappen tegelijk hebben, bijv. is de relatie van identiteit tegelijk reflexief, symmetrisch en transitief, voor haar gelden dus de wetten $(x)\ (x = x)$, $(xy)\ ((x = y) \rightarrow (y = x))$, $(xyz)\ [((x = y).\ (y = z)) \rightarrow (x = z)]$.

Ook de zgn. beschrijvende functies berusten op de logica der relaties. Als symbool gebruikt men het teken „R'". „R'y" betekent dan de „x" die de relatie „R" heeft tot „y". Als „R" is de relatie: „auteur van" en „y" de Ilias dan betekent „R'y": de auteur van de Ilias. Daar een beschrijvende functie slechts één individu beschrijft zou in het aangegeven geval de beschrijving zinledig zijn als er meerdere auteurs van de Ilias zijn. Men kan ook functies vormen die een bepaalde klasse beschrijven, als symbool gebruikt men dan „sgR'y" of „R'y". Dit teken beschrijft de klasse der „y's" tot welke „x" de relatie „R" heeft.

Tenslotte dient nog te worden opgemerkt dat de verschillende logistici nog een verschillende symbolische schrijfwijze bezigen. De hier gebruikte is voor de hoofdzaak die van RUSSELL en WHITEHEAD. De Poolse logisticus LUKASIEWICZ heeft wel de meest ideale symbolisering uitgevonden, waarbij door vooropstelling der functoren de vele haakjes en punten, die in andere systemen nodig zijn om de structuur van een formule eenduidig vast te leggen, komen te vervallen.

II. De formalistisch axiomatische opbouw der logica

Dit tweeledige kenmerk is voor de logistiek van nog meer fundamentele aard dan de volledige symbolisering. Door deze karaktertrek onderscheidt de logistiek zich principieel van de klassieke logica èn wat de opbouw èn wat het hanteren der symbolen betreft.

Terwijl de klassieke logica ons natuurlijk logisch denken op de voet volgt, en daarom aan de kategorische sluitrede, die voor onze menselijke geest de meest natuurlijke en gemakkelijke redeneervorm is, de eerste plaats inruimt, verlaat de logistiek bewust deze weg. Ze wil een systematische opbouw der logica geven en begint daarom met het meest elementaire en grondleggende gedeelte: de logica der beweringen of anders gezegd met het hypothetisch syllogisme.

Verliest daarenboven de klassieke logica de betekenis der symbolen nooit uit het oog, de logistiek is zuiver formalistisch ingesteld, d.w.z. ze gebruikt de symbolen bij haar deducties als louter materiële tekens, ze abstraheert volledig van hun betekenis, om slechts in de metalogische beschouwing tot hun betekenis terug te keren.

Beginnen we vooreerst met de axiomatische opbouw der logistiek.

Deductiewetenschappen zoals de mathesis, theoretische physica e.a. beperken zich niet bij het opstellen van stellingen maar vormen een geordend geheel waarin de stellingen systematisch uit zekere beweringen, onbewezen als beginselen vooropgesteld, worden gededuceerd. Zulk een geheel noemt men een axiomatisch stelsel. Ook de logistiek is zulk een axiomatisch stelsel met deze eigenaardigheid, dat de deductie niet alleen het middel is voor de ontwikkeling van het systeem maar tevens het onderwerp zelf van deze wetenschap. Het axiomatisch stelsel der logistiek is dus een geheel van beweringen in twee duidelijk onderscheiden groepen verdeeld. De eerste groep vormen de beginselen die in het stelsel niet worden bewezen, maar onbewezen worden aanvaard. De grond waarop ze worden aanvaard behoort niet tot de logica die uitsluitend handelt over de deductie en niet over de objectieve waarheid of zekerheid van de beginselen en der daaruit afgeleide beweringen. Men heeft dan ook axiomatische stelsels wier eerste beginselen niet evident zijn en slechts als hypothesen worden aanvaard, met het gevolg dat ook de daaruit afgeleide stellingen hypothetisch blijven. Het is echter duidelijk dat dit niet kan gelden van de beginselen der logica die zelf waar en zeker moeten zijn. De tweede groep vormen de stellingen d.w.z. beweringen afgeleid uit de beginselen. Dit onderscheid is in de logica in zekere zin willekeurig. Het axiomatisch stelsel der logica is als het ware één samenhangend netwerk, bij het ontleden waarvan men bij dit of bij een ander punt kan beginnen. Dezelfde beweringen die in het ene stelsel als beginselen worden genomen, worden in een aequipollent stelsel, dat met andere beginselen aanvangt, als stellingen afgeleid. In een bepaald stelsel is het onderscheid tussen beide groepen evenwel essentieel.

De beginselen vallen wederom in twee ondergroepen uiteen :

1. de *axiomen* die een objectief gegeven, een ,,Sachbestand'' uitdrukken maar niets zeggen omtrent de wijze van handelen zoals bijv. ,,$(p . (p \rightarrow q)) \rightarrow q$''.

2. de *regels* d.w.z. voorschriften die aangeven hoe men symbolen door andere kan vervangen (substitutieregels), of hoe men bij het deduceren moet te werk gaan (deductieregels). Een voorbeeld van een deductieregel is de splitsingregel die zegt : als men in het stelsel heeft de stelling : ,,$P \rightarrow Q$'' en de stelling ,,P'' dan is het geoorloofd ook de bewering ,,Q'' in het stelsel als stelling op te nemen. De twee gegeven voorbeelden lijken hetzelfde maar zijn toch wezenlijk verschillend. Het eerste zegt slechts : als ,,p'' en ,,$p \rightarrow q$'' dan geldt ,,q'', maar veroorlooft niet een enkele stap vooruit te gaan en ,,q'' afzonderlijk als stelling in het stelsel op te nemen. De regel daarentegen is geen stelling maar handelt over de stellingen en mag dus consequent niet in dezelfde taal als de logische stellingen worden uitgedrukt maar in een metataal d.w.z. een taal die over de symbolische formules spreekt. De logistici zijn de eersten geweest die zich van dit onderscheid expliciet zijn bewust geworden, en wel eerst in latere tijd; zelfs WHITEHEAD en RUSSELL behandelen axiomen en regels nog op gelijke voet.

De beweringen zelf zijn samengesteld uit symbolen en ook deze onderscheidt men in twee groepen : *primitieve* termen, d.w.z. symbolen die ongedefinieerd in het stelsel worden gebruikt, en *afgeleide* termen die met behulp van primitieve symbolen worden gedefinieerd. Ook hier is men wederom vrij in het kiezen van primitieve termen. Het zal duidelijk zijn dat omtrent het definiëren wederom bepaalde *regels* moeten worden aangegeven.

De axiomatische opbouw der logica gaat bij de logistiek hand in hand met haar formalistisch karakter.

Alle regels handelen uitsluitend over de uiterlijke vorm der symbolen en der uit hen samengestelde uitdrukkingen ; men abstraheert bij het deduceren totaal van hun betekenis. Dit levert belangrijke voordelen op. Ten eerste verkrijgt men bij het deduceren een als het ware tastbare zekerheid, die iedere dwaling bij het deduceren uitsluit, men behandelt de symbolen als het ware volgens bepaalde spelregels, als de stukken van een schaakspel. Vervolgens ontgaat men het gevaar om bij de deductie ongemerkt niet uitdrukkelijk geformuleerde beginselen te gebruiken. Voornamelijk echter wordt daardoor de toepasselijkheid van het stelsel op de meest verschillende gebieden aanmerkelijk uitgebreid.

Als illustratie van het laatstgenoemde diene de logische wet: $(p \leftrightarrow q) \rightarrow (q \leftrightarrow q)$. In de propositielogica betekent het symbool „ $\leftrightarrow$ ": „dan en dan alleen als", en zijn „p" en „q" propositievariabelen. Men kan nu van deze betekenis abstraheren, en ook geheel andere interpretaties van dit symbool geven. Bijv.:

1. „ $\leftrightarrow$ " betekent : „identiek met"; „p" en „q" zijn dan variabelen voor dingen welke dan ook.
2. „$\leftrightarrow$ " betekent : „gelijk aan" ; „p" en „q" variabelen voor getallen.
3. „$\leftrightarrow$ " betekent : „vriend van" ; „p" en „q" variabelen enkel voor namen van personen.
4. „ $\leftrightarrow$" betekent : „raakt aan" ; „p" en „q" variabelen voor lichamen.

Voor al deze interpretaties geldt bovenstaande wet, en in een axiomenstelsel waarin deze wet een axioom is, en waarin de regels geschikt zijn voor een dergelijke interpretatie, gelden de deducties voor al deze betekenissen. Men spreekt in zulk een geval van verschillende *modellen* van een axiomenstelsel, en heeft de algemene wet : alle stellingen bewezen in een gegeven axiomenstelsel gelden voor iedere interpretatie van dat stelsel binnen het systeem der deductieregels. [1]).

Belang der formalistische methode. Het formalistisch karakter van de hedendaagse axiomatiek heeft zeer belangrijke problemen en resultaten opgeleverd niet alleen voor de stelselmatige opbouw der logica zelf maar ook op het gebied der wetenschapsleer.

1. Wat de wetenschapsleer betreft worde het volgende vermeld. Bij het opstellen van een axiomenstelsel kan men aldus te werk gaan dat men axioma's neemt overeenkomend met gegevens waarvan men intuïtief zeker is. Bij de deducties abstraheert men dan, zoals reeds uitgelegd is, van hun betekenis. Men kan echter ook beginnen met axioma's en regels min of meer a priori vast te stellen en eerst na de gehele techniek der deductie ontwikkeld te hebben naar een met de werkelijkheid strokende interpretatie zoeken. Vooral in het laatste geval moet men er zeker van zijn of de aangenomen axioma's *consistent* zijn, d.w.z. dat er onder de daaruit gededuceerde stellingen geen

[1]) Dit voorbeeld werd ontleend aan de uitstekende inleiding van I. M. BOCHENSKI O.P., *Nove Lezioni di Logica Simbolica*, Roma, 1938, blz. 90 vlg.

gevonden kunnen worden die met elkander tegenstrijdig zijn. Dit zou het geval zijn als uit hetzelfde axiomenstelsel een stelling „P" en ook haar contradictorium „$\bar{P}$" zou kunnen worden gededuceerd. Men heeft hiervoor bijzondere bewijsmethodes ontwikkeld, met behulp waarvan men bijv. kon aantonen dat de propositielogica en de uitgebreide propositielogica contradictieloos zijn.

Een ander belangrijk probleem is dat der *onafhankelijkheid* der axiomen. De axiomen van een stelsel zijn onafhankelijk indien geen enkel uit de overige is af te leiden. Al is het niet noodzakelijk dat in een axiomenstelsel de axiomen onafhankelijk zijn, toch is het voor theoretische doeleinden een wenselijke eigenschap. Men kan dan bijv. een axioma weglaten en nagaan welke gevolgtrekkingen niet meer mogelijk zijn. Was het volledige stelsel consistent, dan zal ook het nieuwe stelsel, dat een deel is van het oorspronkelijke, consistent zijn. Dit is o.a. het geval met het logische axiomenstelsel dat voor de neointuïtionistische wiskunde kan worden opgesteld, en dat het principium tertii exclusi, „$p \vee \bar{p}$", niet bij zijn opbouw gebruikt. Hiermede hangt samen het probleem der *volledigheid* van een axiomenstelsel, dat nog op verschillende wijze kan worden verstaan. In de meest gebruikelijke zin van het woord is een stelsel volledig of verzadigd indien men een propositie, die uit de axioma's niet is af te leiden, niet als toegevoegd axioma in het stelsel kan opnemen zonder het tegenstrijdig te maken.

Bij het oplossen van deze problemen maakt men gebruik van modellen der te onderzoeken axiomenstelsels. Wil men bijv. bewijzen dat een axioma onafhankelijk is van de andere dan zoekt men een interpretatie van het stelsel die alle axioma's behalve juist dit ene verifieert. Slaagt men er in zulke interpretatie te vinden dan blijkt daaruit dat het axioma in kwestie geen noodzakelijk gevolg is van de andere, en dus onafhankelijk is.

2. Wat het belang van de formalistische methode voor de logica zelf betreft, worde hier vermeld dat het met behulp daarvan voor het eerst gelukt is een logica zelf, als leer van de deductie, streng synthetisch op te bouwen, d.w.z. als een systeem waarin men methodisch van het meer eenvoudige naar het meer gecompliceerde opstijgt. Hierbij bleek dat de propositielogica het meest elementaire gedeelte der formele logica is en de praedicatenlogica daarop als fundament berust. Verder kon worden aangetoond dat de propositie- en praedicatenlogica principieel voldoende zijn voor de opbouw dier logica, waarmede dus de prioriteit van de logica van de inhoud boven die van de logica van de omvang kwam vast te staan. Van de andere kant heeft de logistiek het practisch nut van de laatste, nog duidelijker dan voorheen in het licht gesteld. Ook is, en wel langs verschillende wegen bewezen dat de klassieke theorie van het kategorisch syllogisme volledig en op streng exacte wijze uit het axiomenstelsel der propositielogica gededuceerd kan worden met behulp van enige toegevoegde axiomen.

Een zeer overzichtelijke methode geeft BOCHENSKI [2]) die de volgende vier toegevoegde axiomen gebruikt: 1. „Barbara", 2. „Ferio", 3. het identiteitsbeginsel van de praedicatenlogica: „alle a's zijn a's", en 4. het voor dit stelsel karakteristieke beginsel: „sommige a's zijn a's", waardoor het niet als een tweewaardig waarheidsstelsel kan worden geïnterpreteerd. Belangwekkend is nu dat bij het weglaten van een dezer vier axiomen wederom deelsystemen ontstaan waarin niet alle wetten der klassieke theorie kunnen worden gededuceerd. Zo ontvallen bijv. aan het deelsysteem dat door

---

[2]) I. M. BOCHENSKI O.P., *On the Categorical Syllogism, (Dominican Studies,* Vol I), Oxford, 1948.

het weglaten van het laatstgenoemde axioma ontstaat alle wetten van het logisch vierkant met uitzondering van de wet der contradictorische tegenstelling en verschillende modi waaronder „Darapti", „Felapton", „Bamalipton" en „Fesapo" wier afleiding de geldigheid der conversio per accidens vereist.

Dit deelsysteem kan als een zuiver tweewaardig waarheidsstelsel worden opgevat. Eigenaardig is dat bij het weglaten van het axioom „Barbara" slechts drie modi wegvallen „Barbara", „Baroco" en „Bocardo" terwijl alle andere modi en wetten ook die van het logisch vierkant behouden blijven.

Met een enkel woord moge hier nog vermeld dat men ook *meerwaardige* logica's heeft opgebouwd, waarin men naast de twee waarheidswaarden nl. „het ware" en „het valse" ook modaliteiten toelaat als „het noodzakelijke", „het onmogelijke", „het contingente", of wel naast „het ware" en „het valse" nog met verschillende graden van waarschijnlijkheid rekent. Het is juist bij de laatstgenoemde soort dat men veelal begint met willekeurig aangenomen axioma's, ofschoon men zich „heuristisch" bij hun keuze laat leiden door analogieën met bekende begrippen, en eerst na een overzicht van het stelsel der deducties een betekenis der gebruikte symbolen en axiomen tracht op te sporen. Men heeft zich daarbij tot nu toe vrijwel beperkt tot de propositielogica waarbij een menigte interessante resultaten te voorschijn kwamen.

III. Metalogica

Het onderzoek naar de regels der deductie, waarvan in het voorafgaande enige gegevens werden medegedeeld, behoort niet meer tot de formele logica, maar tot de zogenaamde *metalogica* of *semeiotiek*, een wetenschap die handelt *over* de logische symbolen en hun gebruik in de logische uitdrukkingen. In de metalogica worden meestal drie niet volledig van elkander te scheiden gebieden onderscheiden: de *syntaxis*, de *semantiek* en *pragmatiek*.

De syntaxis in de gewone zin van het woord stelt de regels vast volgens welke men de woordenschat van een natuurlijke taal moet gebruiken om daaruit verstaanbare zinnen te vormen. De syntaxis der logistiek handelt over een kunstmatig gevormde taal. Ze laat de betekenis daarvan buiten beschouwing maar handelt enkel over de relaties tussen haar symbolen, en de daaruit samengestelde uitdrukkingen, ze formuleert de substitutie- en deductieregels, behandelt de niet-tegenstrijdigheid van een axiomenstelsel enz. Ook hier is het ideaal wederom een dergelijke taal te formaliseren; zulk een behandeling zou dan wederom een meta-metataal vereisen. Meestal stelt men zich tevreden met het gebruik van een technische terminologie, waarvan o.a. de matrixmethode en de symbolen „1" en „0" voorbeelden zijn.

De semantiek staat nog min of meer in het begin van haar ontwikkeling, ze wordt bijzonder door Poolse logistici beoefend. In tegenstelling met de syntaxis onderzoekt ze de relaties der symbolen met de werkelijkheid, spoort hun betekenis op en is eenmaal een zuivere techniek positief en onaantastbaar ontwikkeld, dan is het haar taak een betekenis uit deze techniek af te leiden.

De pragmatiek eindelijk is de theorie van de relaties die er bestaan tussen de symbolen en hen die ze gebruiken. Ook deze is meer een nog te verwerke-

lijken program dan een uitgebouwde wetenschap. In Nederland wordt ze beoefend onder de naam „significa". Deze bestudeert de „taaldaad" als een middel waarmede de mensen het gedrag van hun medemensen beïnvloeden.

Met een enkel woord moge tenslotte de verhouding der logistiek tot de wijsbegeerte worden geschetst. Terwijl de klassieke logica in min of meer nauw verband staat met wijsgerige opvattingen, heeft de logistiek zich daarvan losgemaakt. Ze is een op haar gebied autonome wetenschap geworden, de wetenschap handelend over de deductie. Daaruit volgt dat de logistiek als zuiver exacte wetenschap op haar gebied geen enkel wijsgerig systeem vooronderstelt.

In feite is haar wijsgerige achtergrond een nominalistisch positivisme geweest en bij de meeste logistici is dit nog min of meer het geval. Tegenwoordig echter wordt vrij algemeen erkend, dat de logistiek een deductie-instrument is dat door iedere wijsgerige richting kan worden gebezigd. Inderdaad zijn heden tal van gezaghebbende logistici voorstanders van een realistische wijsbegeerte.

Nijmegen E. J. E. HUFFER

THOMISTIC THEOLOGY OF SACRAMENTAL FORGIVENESS

Sins of baptized persons can be forgiven either sacramentally or non-sacramentally, that is, in connection with the sacrament of Penance or independently of it, through contrition or through absolution. Is the forgiveness of sins through perfect contrition, which includes the desire of the sacrament, sacramental or non-sacramental? What is the objective difference between sacramental and non-sacramental remission of sins? These notes intend briefly to outline the answer St. THOMAS' theology of the sacrament of Penance gives to these two questions.

Contritio habet virtutem clavium in voto [1]

In his recent history of the dogma of Penance [2], B. POSCHMANN points out St. THOMAS' teaching concerning a twofold manner of sacramental operation, which is stated explicitly, in connection with priestly absolution, in *Quodlib.* 4, a. 10: „Sacraments act in two ways: one, when they are actually administered; another, when they are present in desire" [3]. The second manner of operating, in the sacrament of Penance at least, is not only *ex opere operantis* but also *ex opere operato*. Perfect contrition which justifies a sinner before confession and absolution does so because of the desire of the sacrament, that is, because it contains the power of the keys in desire. To that extent, its effect is *ex opere operato* or sacramental [4].

There seems to be no doubt that such is St. THOMAS' teaching. But must we say with POSCHMANN: This opinion is indeed untenable? [5]. His reason for discarding it — as many after St. THOMAS have done as well — is that

---

1) *De Veritate*, q. 28, a. 8, ad 2.

2) M. SCHMAUS, J. R. GEISELMANN, H. RAHNER, *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV. 3. *Busse und Letzte Ölung*, von Prof. Dr. B. POSCHMANN, Freiburg, 1951.

3) „Sacramenta dupliciter operantur: uno modo, secundum quod exhibentur in actu; alio modo, secundum quod habentur in voto". Cf. *4 Sent.* d. 22, q. 2, a. 1, sol. 3: „res sacramenti alicuius ultima non est tantum quam efficit actualiter dispensatum, sed etiam quam efficit in proposito existens; sicut patet de baptismo in adultis". Cf. POSCHMANN, *op. cit.* p. 92 f. St. THOMAS formulates the principle as though it applied to the seven sacraments; in fact, he himself makes use of it mainly in the case of the two sacraments that justify; also, though less so, for the Eucharist, cf. *S. Th.* III, q. 80, a. 1, ad 3; q. 68, a. 2; q. 73, a. 3; for Confirmation, *S. Th.* III, q. 72, a. 6, ad 1; and for Extreme Unction, *In Ioann.* 11, lect. 6, 6 (fin) „et in aliis sacramentis"; apparently not, however, for Marriage or Holy Orders.

4) POSCHMANN, *op. cit.* p. 90. Cf. P. DE VOOGHT, *La justification dans le sacrement de pénitence d'après Saint Thomas d'Aquin*, in *Ephem. Theol. Lovan.* 5 (1928) pp. 224-256, esp. p. 238 f.

5) „Sie lässt sich in der Tat nicht halten." Ibid.

„the idea of a sacrament which does not as yet exist and yet exerts an instrumental causality is unthinkable"[6]). Is this true? Does St. THOMAS' teaching that contrition contains the power of the keys in desire and, therefore, operates sacramentally, mean that a sacrament works before it exists?

The occasion for interpreting St. THOMAS' teaching in this way — and POSCHMANN is not the only one who does so[7]) — is offered by the texts themselves. In the text of *Quodlib.* 4, a. 10 cited above, the reason why sacraments can act when they are received only in desire is stated to be: „because sacraments operate as instruments of the divine mercy that justifies; but God sees the heart .... Hence though natural causes can operate only when they are actually used, sacraments operate also when they exist merely in voto" [8]). Such is the case, the text goes on to say, both for Baptism and Penance. Does not St. THOMAS seem to say that God can use, as instrument for justification, either the sacrament itself or the sinner's desire of the sacrament? But what is this desire? In itself it is the act of the penitent sinner, helped no doubt by grace. But if it is that and nothing else, is not then the forgiveness God grants through it merely an effect *ex opere operantis*? If, as POSCHMANN and others suggest, St. THOMAS teaches that the forgiveness of sin effected by contrition which contains the power of the keys in desire is, in a real manner, sacramental or *ex opere operato*, then some objective reason must be given to explain why it is so. What is that reason?

St. THOMAS himself nowhere, apparently, states it in explicit terms. And his way of equating the desire of baptism and the desire of the keys may seem rather puzzling, if not positively misleading. Let us set aside for the moment the desire of baptism and its difference from that of Penance. According to St. THOMAS, the unity of the sacrament of Penance is an objective and ontological unity of distinct or even temporally separated components [8a]). On these principles, the reason why, in the case of the sacrament of Penance, justifying contrition of necessity includes the desire of the sacrament is that contrition for mortal sin in the baptized is of necessity matter of the sacrament of Penance, that is, orientated towards the power of the keys[9]). Such contrition can never exist except as matter of the sacrament. It is such matter even before the form be actually applied to it, even when the form fails, acciden-

---

[6]) „.... undurchführbar ist der Gedanke, dass das noch nicht existierende Sakrament eine instrumentale Wirksamkeit ausüben soll". Ibid.

[7]) Cf. v. g. GALTIER, *De Paenitentia*, ed. 1950, p. 47, n. 63, „non in ratione sacramenti futuri" (without, however, explicit reference to St. THOMAS).

[8]) „Et hoc ideo quia sacramenta operantur ut instrumenta divinae misericordiae iustificantis. Dei autem est respicere hominis cor.... Et ideo, quamvis res naturales non agant nisi praesentialiter adhibitae, sacramenta agunt etiam secundum quod sunt in voto".

[8a]) Cf. *4 Sent.* d. 22, q. 2, sol. 1; *Contra Gent.* 4, 72; cf. DE VOOGHT, *art. cit.* p. 232 ff.

[9]) *Quodlib.* 4, a. 10, ad 3: „numquam potest esse vera contritio sine voto clavium Ecclesiae". Cf. *4 Sent.* d. 16, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 2: „peccatum .... numquam dimittitur ante confessionem in proposito existentem"; *De Forma Absolut.* 2, 7: „nullus .... reputatur contritus nisi habeat propositum subiciendi se Ecclesiae clavibus; quod est habere sacramentum in voto"; *In Ioann.* c. 11, lect. 6, 6 (fin.): „sine quo (voto) vera contritio esse non potest".

tally, to be applied to it in fact[10]). If that is so, then, whenever contrition for mortal sin exists in a baptized sinner, a part of the sacrament of Penance already exists, independently of the actual absolution. And so, when St. THOMAS says that God forgives sins through the sacrament existing in desire, he really says: God, or Christ, forgives sin through an incomplete or imperfect instrumental cause. This forgiveness, then, is really sacramental. To say so does not mean that the sacrament acts before it exists. It means that God or Christ acts through that part of the sacrament which does already exist[11]).

Is there any objective reason why the contrition of a baptized sinner is of necessity matter of the sacrament or taken up by Christ as an *opus operatum?* If the desire of the sacrament included in perfect contrition causes that contrition to operate sacramentally, then some objective reality must be the link between this desire and Christ acting in the sacraments. Is there such an objective reason which does not exist in the case of the desire of baptism? Yes, there is. It is found in the objective union which exists between the baptized sinner and Christ (and the Church), in the sacramental character of baptism. This character is an indelible mark and constitutes an unbreakable link between the soul and Christ[12]). Through it the sinner's contrition is referred to Christ's power to forgive and is taken up by Christ in an *opus operatum*[13]). This is so, independently of the penitent's subjective desire. We may call this necessary objective relation of his contrition to the power of the keys an „ontological desire", votum ontologicum, that is, an orientation of his contrition to Christ's forgiving power, which originates in the very nature of that contrition[14]). The psychological desire of the sacrament, whether explicit or implicit, reveals at the level of consciousness this essential and transcendental relation of the penitent's contrition to the power of the keys[15]).

---

[10]) Cf. v.g. *De artic. fid. et sacram.* „E contrario .... sunt alii qui numquam recipiunt sacramentum, qui tamen effectum sacramenti recipiunt propter devotionem quam habent ad sacramentum, quod habent in voto, sive desiderio". — cf. DE VOOGHT, *art. cit.* p. 239.

[11]) This interpretation we owe mainly to the unpublished course *De Paenitentia* of Fr. E. DRUWÉ, S.J.: cf. p. 67, „Non appellatur ad influxum futuri sacramenti, sed ad praesentem influxum ordinationis transcendentalis actus paenitentiae ad potestatem clavium tamquam materia(e) ad formam qua perficitur".

[12]) Cf. *S. Th.* III, q. 63, a. 3, „character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae".

[13]) Why does not the character of baptism confer a sacramental manner of operating on the desire of other sacraments, for instance of the Holy Eucharist? Because that desire, or the act of love or contrition in which it is inherent, is not and is not meant to be matter of the sacrament, as contrition is with regard to Penance. In the latter case, the baptismal character explains, not why contrition is matter of the sacrament, but why it can be so even before the form of the sacrament is applied to it, or even if it happens never to be applied.

[14]) Much as the marriage contract between baptized persons is of its nature a sacrament, independently of their personal desire. If they make the contract, they of necessity receive the sacrament.

[15]) According to *4 Sent.* d. 20, q. 1, a. 1, ad 3, this desire may be conditional: „in con-

There remains a difficulty which arises from the texts themselves. St. THOMAS, in nearly every place where he treats of the question, equates the desire of Penance to the desire of baptism [16]). Is the desire of baptism, included in the perfect contrition of an unbaptized person, also justifying *ex opere operato?* It is difficult to see how it can be. The desire of baptism is not part of the sacrament. Nor does it turn contrition into a part of the sacrament. Must we then say that baptism of desire, or baptism of penance as St. THOMAS calls it [17]), unlike the perfect contrition of a baptized penitent, operates only *ex opere operantis?*

Let it first be noted that, whatever difficulty may come from St. THOMAS' apparent equation of the desire of baptism with the desire of the keys [18]), it does not alter his teaching that contrition for mortal sins is, in the baptized, of necessity related to the power of the keys, and thus matter of the sacrament. This contrition bears an essential and transcendental relation to the power of the keys, as matter does to its form. It operates as such, that is, in the proper sense of the word, sacramentally or *ex opere operato,* since it *is* an (incomplete) sacrament.

According to the above reasoning, it must be said that perfect contrition of the unbaptized justifies only *ex opere operantis,* and not sacramentally. This is so because it is not, nor ever is meant to be, a part of the sacrament but only a prerequisite to its fruitful reception [19]). Yet, there can be no justifying contrition before baptism without the desire of that sacrament. This desire is included in contrition by the very nature of that contrition, but not in the same manner as the desire of Penance is included in the perfect contrition of the baptized. In the latter case the ontological desire of the sacrament springs from a supernatural reality which is intrinsic to the sinner — the sacramental character of baptism. In the former there is no such reality in the unbaptized. The ontological desire of baptism arises from the nature of the grace which contrition requires in order to be perfect. This grace is of necessity, because of the present order of the objective Redemption, a *gratia Christi,* that is, for the unbaptized, a *gratia baptismi* [20]).

---

tritione sufficit propositum conditionatum satisfactionis et confessionis, ut scil. velit si posset, et tale propositum etiam de impossibili esse potest".

16) Cf. *4 Sent.* d. 17, q. 3, a. 5, sol. 1, and ad 1; d. 18, q. 1, a. 3, sol. 1; d. 22, q. 2, a. 1, sol. 3; *De Verit.* q. 28, a. 8, ad 2; *Cont. Gent.* 4, c. 72; *Quodlib.* 4, a. 10; *De Forma absol.* c. 2, 7°; *In Ioann.* 11, lect. 6, 6.

17) v.g. *4 Sent.* d. 4, q. 3, a. 3, sol. 2; *S. Th.* III, q. 66, a. 11.

18) One explanation of it is that St. THOMAS means to state the *fact* that both desire of baptism and desire of Penance justify, but does not intend to say that the *manner* in which they justify is the same. Actually, because of his concept of contrition as necessary matter of the sacrament, that manner cannot be the same in both cases.

19) Cf. *4 Sent.* d. 16, q. 1, a. 1, sol. 1, ad. 2: „....etsi sit aliquis actus noster in baptismo, ille non est de essentia baptismi, sed dispositio ad baptismum". — For the desire of the Eucharist or „spiritual communion", cf. J. PUTZ, S.J., in *The Clergy Monthly* 5 (1941-1942) pp. 80-83.

20) Cf. *S. Th.* III, q. 68, a. 2: „....hi quibus hoc modo deest baptismus (= nec baptizantur, nec baptizari volunt), salutem consequi non possunt; quia nec sacramentaliter nec mentaliter Christo incorporantur, per quem solus est salus". — May we see in this text a

And so the objective reason why the perfect contrition of an unbaptized person includes the *votum* of the sacrament lies outside him, namely, in the existence of the Church with her sacraments, continuation of the objective Redemption [21].

The *psychological* desire of the two sacraments, Baptism and Penance, included in perfect contrition, may be the same when it is implicit (implied in the readiness to do all that God wishes). The *ontological* desire is objectively different in the two cases. In the baptized the necessary orientation of perfect contrition to the power of the keys expresses the reality of its being matter of the sacrament. In the unbaptized, the desire of baptism included in perfect contrition originates in the nature of the grace he is given.

We are well aware that this interpretation makes explicit what is implicit only in St. THOMAS, and that it weakens the parallelism he supposes to exist between the two cases of desire of the sacrament. Yet it follows from his certain teaching on the unity of the sacrament of Penance, a unity which is unharmed by the dispersion of its integral parts. This teaching of necessity entails that contrition in the baptized calls for the power of the keys as matter calls for its form. This „explicitation" of what is implicit is therefore required by St. THOMAS' theology of the sacrament of Penance.

Gratia sacramenti est sanans morbum peccati [22]

What is the objective difference between a forgiveness of sin which is merely *ex opere operantis* and another which is *ex opere operato*? The question bears on three specific cases.

First, on the Thomistic concept of perfect contrition, just sketched above. Contrition justifies sacramentally, because of the desire of the sacrament included in it. Theologians who do not follow St. THOMAS refuse to call the remission of sins through perfect contrition sacramental. They attribute it to an *opus operantis*. What precisely is the real difference between these two opinions? In St. THOMAS' opinion forgiveness of sins by perfect contrition and forgiveness in the sacrament of Penance differ only in degree of the *opus operatum*. Actually he repeatedly states that the imparting of absolution produces the sacramental effect in a fuller manner [23]. But he uses the same phrase to express the difference between the effect of baptism of desire and of the sacrament of baptism [24], that is, according to our first note, between a justification which is wrought *ex opera operantis* and another *ex opere*

---

suggestion that the desire of baptism operates, not sacramentally, but intentionally — *mentaliter* — or *ex opere operantis*?

[21]) No salvation except through incorporation in Christ; no incorporation in Christ without baptism: cf. *S. Th.* III, q. 66, a. 1.

[22]) Cf. *4 Sent.* d. 1, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 1: „Sacramenta non sunt instituta ad gratiam conferendam nisi prout gratia est sanans formaliter morbum peccati".

[23]) Cf. *De Verit.* q. 28, a. 8, ad 2; *Cont. Gent.* 4, c. 72. fin. „plenior effectus"; *Quodlib.* 4, a. 10, „plenius"; cf. *S. Th.* III, q. 86, a. 6, „principalius secundum quod est sacramentum".

[24]) *S. Th.* III, q. 69, a. 1, ad 2, „perfectius ex reali susceptione baptismi".

operato. He does not, however, give an indication as to the nature of this fuller effect of the sacrament.

Secondly, the question applies to the forgiveness of vȩnial sins. This can take place in three ways: either outside the sacrament and without any reference to it, that is, in a non-sacramental manner or purely *ex opere operantis;* or outside the actual reception of the sacrament but not without the desire of it, when, namely, a penitent purposely directs his sorrow for sins to the sacrament, that is, in an imperfectly sacramental manner [25]); or finally in the actual reception of the sacrament when the sins have not already been forgiven, that is, *ex opere operato*. The difference between the last two ways is only, in St. THOMAS' conception, one of degree in sacramental remission. What we have to investigate is the difference between the first manner of forgiveness on the one hand, and, on the other, the last two, especially the third, that is, the difference between non-sacramental and sacramental forgiveness of venial sins. Does the latter give anything which the former does not give, and if so, what is it exactly? From St. THOMAS' texts on the matter no other immediate answer is available than that sacramental remission is more perfect, perfectius. What does this greater perfection objectively consist in?

Thirdly, the question has a bearing on satisfaction for sins, which is sacramental when it is imposed by the confessor, or formed by the power of the keys, and non-sacramental when it is freely assumed by the penitent. When treating of these two kinds of satisfaction, St. THOMAS says, as must be expected, that the former is more effective to expiate sins [26]). In what manner?

There is naturally no difficulty in accepting St. THOMAS' teaching that sacramental forgiveness is preferable to non-sacramental forgiveness. But it is natural too to inquire after the real difference between the two. If, for example, there is perfection in confessing venial sins [27]), there must be an objective reason for it, a spiritual good which is not to be had in non-sacramental forgiveness. What is it?

The difference between sacramental and non-sacramental forgiveness does not consist in the fact that the first is wrought by virtue of Christ's Passion, or through a specifically „Christian" grace, and the second not so. St. THOMAS explicitly says that in both ways of forgiveness, sacramental and non-sacramental, the power of Christ's Passion operates [28]). For every justification or remission of sins, contact with Christ's Passion is needed. This can be established either through faith and charity [29]), or through the sacra-

[25]) Cf. *The sacramental forgiveness of venial sins,* to be published shortly in *Ephem. Theol. Lovan.*

[26]) *Quodlib.* 3, a. 28, 2°: „amplius valet ad expiandum peccatum". Cf. *4 Sent.* d. 17, q. 3, a. 1, sol. 1, ad 4.

[27]) Cf. *4 Sent.* d. 16, q. 2, sol. 3, „perfectionis est ea (venialia) confiteri".

[28]) *S. Th.* III, q. 49, a. 5: „. . . . qui communicant eius passioni per fidem et caritatem et fidei sacramenta".

[29]) Ibid. a. 1, ad 5: „etiam per fidem et caritatem formatam dimittuntur peccata ex virtute passionis Christi".

ment [30]), or through both together [31]). There is a difference, however, in the manner in which the contact arises. In faith it is established through the medium of a human act, in the sacraments through things external [32]). Is there a difference in the effect as well? No indication is given in the texts cited above. To detect the difference, which we believe to exist, we must refer to St. THOMAS' teaching on sacramental grace. Infusion or increase of grace is necessary for remission of sins. That infusion or increase can happen through the medium of a sacrament or without it. In the first case grace is sacramental; in the second it is not. What is it that distinguishes sacramental from non-sacramental grace?

There is first, apparently, the different psychological setting of the two ways of giving grace. The sacramental way entails a humanly adapted teaching and healing [33]), or more precisely, according to the *Summa*, the threefold purpose of the sacramental institution itself: in the sacraments man is conveniently taught, humbled, and preserved [34]). These psychological characteristics of the sacramental way are as such extrinsic to grace itself. But they hint at a deeper difference in the very nature of that grace. When St. THOMAS comes to the question of the difference between grace in general, gratia virtutum, and sacramental grace, he says that the latter adds to the former „some divine help to obtain the purpose of the sacrament" [35]). Each sacrament has its own specific end. But the purpose of the sacraments in general is twofold: dedication to the Christian cult, and remedy of sin [36]). The first of these two does not refer to remission of sin; only the second does. It is found, in a way, in all sacraments to the extent that all are remedies of sin [37]). In what sense does sacramental grace remedy sin in a manner that is not found in non-sacramental grace?

---

30) *S. Th.* III, q. 62, a. 5: „....eius (passionis) virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum"; also in the votum sacramenti, q. 84, a. 7, ad 2: „.... cum proposito subiciendi se clavibus Ecclesiae sub spe consequendae veniae virtute passionis Christi"; q. 66, a. 12: „.... in baptismo flaminis vel paenitentiae (operatur passio Christi) per quamdam affectionem".

31) *S. Th.* III, q. 86, a. 6, ad 3: „.... ad passionem Christi ordinatur actus paenitentiae et per fidem et per ordinem ad claves".

32) *S. Th.* III, q. 62, a. 6: „virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen; nam continuatio quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem quae est per sacramenta fit per usum exteriorum rerum".

33) *4 Sent.* d. 1, q. 1, a. 2, sol. 1: „eruditio et curatio".

34) *S. Th.* III, q. 61, a. 1: „.... per sacramenta homo convenienter eruditur ...., humiliatur ...., praeservatur ....".

35) *S. Th.* III, q. 62, a. 2: „.... gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam .... quoddam divinum auxilium ad consequendum finem sacramenti".

36) Ibid., a. 5: „.... gratia sacramentalis ad duo praecipue ordinari videtur ...."; q. 63, a. 1: „.... sacramenta novae legis ad duo ordinantur ....; q. 65, a. 1: „.... sacramenta Ecclesiae ordinantur ad duo: .... ad cultum ...., in remedium contra defectum peccati".

37) *4 Sent.* d. 1, q. 1, a. 4, sol. 5: „.... effectus (gratiae) ad reparandum defectum (qui est ex peccato) .... dicitur gratia sacramentalis"; a. 1, sol. 1: „.... omnia sacramenta in remedium alicuius defectus spiritualis instituta sunt"; *De Verit.* q. 27, a. 6, ad 12: „.... diversi sacramentorum effectus sunt ut diversae medicinae peccati ...."; *S.Th.* III, q. 62, a. 2, ad 2: „.... quantum ad praeterita peccata quae transeunt actu et remanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta".

The most explicit text of St. THOMAS' is the following: „The grace of the virtues is contrary to sin in as much as sin contains a disorder of action; but sacramental grace is contrary to sin in as much as sin wounds the natural perfection of the powers of the soul" [38]). That means that sacramental grace as such intends to remedy the defect that is consequent on sin and which is distinct from the disorder of the act itself or from the guilt, namely, the decrease or the wound of the natural good or perfection of the powers of the soul, or of the natural inclination to virtue [39]). This defect is „some sort of punishment which follows immediately from sin itself and which accordingly inclines to sin; such as the weakening of nature's power to resist sin, and suchlike things ...." [40]).

Do we not touch here on the proper effect of the *opus operatum* of the sacraments which forgive sins? That effect consists, not in the forgiveness of the guilt itself (which is the effect of sanctifying grace as such, not in as much as it is sacramental), but in the healing of the disorder in nature which is consequent on sinful acts, namely, of the decreased inclination to virtue or, what comes to the same thing, of the inclination to evil. This disorder — a disorder or evil of the agent, not of the act — is by nature analogous with concupiscence that flows from original sin. Concupiscence too is an inclination to evil. To remedy the wound, repentance, as *opus operantis,* has no direct power (by itself, repentance is the disposition of the sinner for the reception of sanctifying grace, nothing else). Here is the exact place of the sacramental *opus operatum:* it remedies that evil in a manner in which non-sacramental effort or non-sacramental grace cannot do.

Accordingly, when St. THOMAS says that forgiveness of sins is obtained in a more complete degree, plenius, when it is sacramental, he does not merely say that in an infusion or increase of grace which the sacrament produces one gets a higher degree of sanctifying grace. The degree of sanctifying grace is always proportionate to the disposition of the penitent, that is, to his repentance [41]). Only indirectly does sacramental forgiveness entail a higher measure of grace, namely, by raising a penitent's disposition to grace, or his repentance [42]). That should normally be so. The psychological reasons for the sacramental economy of grace allow us to expect that this will be normal. And in the very reception of the sacrament, St. THOMAS

---

[38]) *4 Sent.* d. 1, q. 1, a. 4, sol. 5, ad 2: „.... gratia virtutum opponitur peccato, secundum quod peccatum continet inordinationem actus; sed gratia sacramentalis opponitur ei secundum quod vulnerat naturale bonum potentiarum".

[39]) Cf. v.g. *S. Th.* III, q. 85, a. 1: „.... ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae quod est inclinatio ad virtutem".

[40]) *4 Sent.* d. 2, q. 1, a. 1, sol. 3: „.... (poena) quaedam ex ipso peccato consequens immediate, et per consequens ad peccatum ordinans, sicut est debilitas naturae ad resistendum peccato, et huiusmodi ....".

[41]) This is one aspect of St. THOMAS' teaching on the unicity of the process of justification (in or outside the sacrament): the penitent's disposition for the infusion of sanctifying grace is always the same, namely, contrition. Cf. DE VOOGHT, *art. cit.* p. 239.

[42]) The penitent can prevent this effect of the sacrament by wilfully refusing this higher disposition through remissness in his repentance. Hence the importance of „fervent" reception of the sacrament.

teaches, a penitent can be brought to the necessary contrition if he happens not to have it already [43]. But that is not what characterizes sacramental forgiveness of sins, as *opus operatum* distinct from the *opus operantis*. That better disposition of a penitent could be realised outside the sacrament as well, and so also the higher degree of grace obtained. But when the acts of the penitent are sacramental and act as such, as matter of the sacrament and *opus operatum*, they lead to a sacramental grace of forgiveness which has a power of its own to heal the disease of sin [44], that is, the inclination to evil that follows on sinful actions. This particular effect of the sacrament which, in the last instance, goes to build up a substitute for the gift of integrity once lost with the loss of original justice in the Fall, is not obtained through a non-sacramental forgiveness. It is the proper effect of the sacrament as *opus operatum* or action of Christ [45]. This, therefore, is the specific objective reason for preferring sacramental forgiveness even of those sins which can be remitted outside the sacrament.

St. THOMAS, then, by considering the manner of justification through perfect contrition with the desire of the sacrament, as an *opus operatum* (*imperfectum*), attributes to it a healing effect which non-sacramental contrition would not have. The same difference between sacramental and non-sacramental grace is the reason for the sacramental confession and forgiveness of venial sins: the sacrament produces an effect which preserves from future sins, by healing the inclination to evil that flows from past sins. Finally, this teaching shows also wherein sacramental satisfaction is superior to self-imposed expiation, namely, in its healing effect. It is this healing of the wound inflicted by sin which in the sacrament of Penance is the proper effect of Christ's sacramental action.

Kurseong, 13-5-1952 PRUDENTIUS DE LETTER

---

[43]) Cf. v.g. *Quodlib.* 4, a. 10 : „.... quandoque contingit quod aliqui non perfecte contriti virtute clavium gratiam contritionis consequuntur". The sacrament first produces the disposition for grace and then gives grace (priority of nature, not of time).

[44]) Cf. *4 Sent.* d. 1, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 1 : „.... sacramenta non sunt instituta ad gratiam conferendum, nisi prout gratia est sanans formaliter morbum peccati"; ad 3: „sacramenta remedia sunt".

[45]) If we hold, with St. THOMAS, that all sacraments are, in one respect, remedies for sin, then all of them effect this sacramental healing of our sinfulness. Besides that, there is also the aspect of dedication to the Christian cult. What the *opus operatum*, or action of Christ, means in this regard would have to be examined for itself, but this lies outside the scope of these notes on sacramental forgiveness. On this subject, cf. C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné* II (1950) p. 624 ff.: les trois privilèges de la grâce sacramentelle, explained according to JOHN OF St. THOMAS in III, q. 62, disp. 24, a. 1, n. 21.

ANGLIKAANSE KRONIEK

I. Introspectie en retrospectie

De anglikaanse Kerk bestaat 400 jaar; de eerste twee eeuwen staan in het teken van de „Uniformity", de laatste twee in dat van een officieel hooggeprezen „Comprehensiveness". Twee eeuwen lang heeft men het zand naar de hals van de zandloper toegeschud, dan is die hals stilaan vrijgekomen, en het zand is weer verspreid gaan liggen op de bodem. Ondertussen echter hebben zich allerhande kristallisaties voorgedaan, zodat de anglikaanse Kerk voor de critische vraag komt te staan: indien wij de zandloper omkeren, hoeveel zand zal dan nog door de hals geraken? Kunnen wij deze kristallisaties oplossen of gaan wij de hals van de zandloper verbreden? In hoeverre is dit mogelijk zonder de Reformatie te reformeren?

Het bewustzijn, dat de paradoxale toestand van de anglikaanse Kerk resulteert uit haar historische ontwikkeling, inspireert vele pogingen om de huidige problemen op te lossen door dieper inzicht in het verleden. Vruchtbare introspectie, zo meent men, moet retrospectief zijn.

Of deze problemen een anglikaanse oplossing hebben is een andere kwestie. Sommigen menen van niet. Aldus Sir Henry SLESSER in zijn *Anglican Dilemma* [1]). Deze bekeerling geeft een overzicht van de geschiedenis van de anglikaanse Kerk en is van oordeel dat de rechtzinnige anglikaan thans voor het dilemma staat: katholicisme of pan-protestantisme. Aarzeling, onklaarheid, dubbelzinnigheid zijn ontbindende factoren die constitutief zijn voor de anglikaanse „comprehensiveness". Wellicht omdat de auteur dit zonder aarzeling telkens weer constateert, is zijn boek sterk aangevallen van anglikaanse zijde. S. is een rechter en heeft inderdaad niet veel zin voor historische dialektiek; hij constateert erg factisch en redeneert zuiver logisch. Een knappe toepassing van het principe van de historische dialektiek zou natuurlijk toelaten een veel minder onaangename benaming te geven aan wat hij aarzeling, onklaarheid, dubbelzinnigheid heet, en eerder te spreken van de anglikaanse paradox dan van het anglikaanse dilemma; maar rechter S. is een praktisch man die zijn geweten niet pleegt in slaap te wiegen met dialektiek.

Anderen menen dat de anglikaanse problemen wel een anglikaanse oplossing hebben, en dat introspectie die retrospectief gericht is nu meer dan ooit met vrucht zal beoefend worden. Op de eerste plaats in verband met het probleem der reünie tussen de anglikaanse Kerk en de nonconformistische confessies, die thans zeer aan de orde van de dag is. In *Church*

---

[1]) The Rt. Hon. Sir Henry SLESSER, *The Anglican Dilemma*, London, Hutchinson, 1952, 194 blz., 12/6.

and Chapel[2]) behandelt R. A. EDWARDS hun verhouding in het licht der geschiedenis. Als erfgenaam van het protestantisme in de anglikaanse Kerk lijkt hem het nonconformisme een secundair verschijnsel te zijn. Want het anglikaanse protestantisme was oorspronkelijk slechts op het pastorale vlak gelegen, als benadrukking van het persoonlijk geloof t.o.v. het gemechaniseerd sacramentalisme der middeleeuwse Kerk. Eerst later heeft het zich ook leerstellig willen affirmeren; maar dit behoort eigenlijk niet tot de anglikaanse hervorming. Deze thesis vereenvoudigt natuurlijk het probleem der reünie; doch uitstekende anglikaanse historici zijn van oordeel dat het protestantisme diepere wortels heeft in hun Kerk en dus ook met meer recht de stem kan verheffen in naam van het oorspronkelijke anglikanisme. Aldus H. DAVIES in *The English Free Churches*[3]). Hij legt er nadruk op dat zowel de Vrije Kerken die, zoals het presbyterianisme en het baptisme, ontstaan zijn ten tijde van de Hervorming, als degene die later gegroeid zijn uit het anglikanisme, zoals het methodisme in zijn verscheidene vormen, leerstellig en theologisch geworteld liggen in het protestantisme en historisch reeds werkzaam waren in de *via media* beweging ten tijde van Elizabeth. Het is uiterst leerrijk de ontwikkeling van deze Kerken te volgen van uit dit hun theologisch en historisch principe. Daardoor juist herkent men mede de positie van het anglikanisme als de positie van een Kerk, die zich enerzijds niet vermocht los te maken van haar traditie en theologische gebondenheid, en anderzijds bewogen en ondermijnd werd door een evangelische factor om haar zelfstandigheid te affirmeren ten overstaan van de staatsmacht.

Op de tweede plaats wordt de introspectie retrospectief gericht met het oog op de innerlijke problemen van de anglikaanse Kerk. B. WILLEY, professor in de Engelse letterkunde te Cambridge, is geboeid door het probleem der christelijke oprechtheid. In *Christianity Past and Present*[4]) vraagt hij zich af hoe de christenen hun religie verantwoord hebben door de eeuwen heen. Elke tijd heeft zijn eigen verantwoording, waarvan de blijvende betekenis voor ons hierin gelegen is, dat zij telkens hinderpalen uit de weg geruimd heeft, opdat wij thans beter de authentieke grondslagen zouden zien, waarop de eigenlijk christelijke levenshouding gevestigd is. Hier zijn de grote ontdekkers COLERIDGE en KIERKEGAARD geweest. Prof. W. volgt hun personalistisch en existentialistisch spoor en oordeelt, dat een authentiek christendom op geen andere grondslag kan rusten dan op een rouwmoedige zondigheidservaring. Zijn zeer lezenswaardig boekje trilt op elke bladzijde van intensiteit en oprechtheid. En toch vraagt men zich af of het subjectivisme van deze schijnbaar zo ootmoedige geloofsverantwoording niet een laatste zelfaffirmatie bevat. Prof. W. kwalificeert zichzelf als een grenschristen en daarin verraadt hij de existentialistische exponent van zijn hou-

---

[2]) R. A. EDWARDS, *Church and Chapel. A Study of the Problem of Reunion in the Light of History*, London, Eyre and Spottiswoode, 1952, IX + 128 blz., geb. 8/6.

[3]) Horton DAVIES, *The English Free Churches, (The Home University Library of Modern Knowledge*, 220), London, Oxford University Press, 1952, VII + 208 blz., geb. 6/.

[4]) Basil WILLEY, *Christianity Past and Present*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1952, VII + 150 blz., geb. 10/6.

ding: een existentialistische dialektiek moet ons noodzakelijk weer over de rand van onze innigste zekerheid drijven en a fortiori van alle confessionele dogmatiek.

Met *What the Church of England stands for* [5]) van Dr WAND bevinden wij ons meteen op het confessionele plan. De bisschop van Londen kenmerkt de anglikaanse positie als tegelijk katholiek en evangelisch, al schrikt hij enigszins terug voor de benaming „protestants". Zijn betoog wentelt rond de gezagsidee, blijkbaar met het oog op de evangelisch-gezinden. De anglikaan staat onder het drievoudig gezag van de bijbel, van de Kerk, en van zijn geweten. Geen enkel daarvan is onfeilbaar of voldoende; zij moeten elkaar aanvullen en aldus het katholiek en evangelisch principe van het christendom in evenwicht houden. Maar het lijkt wel dat bijbel en Kerk, hoe onmisbaar ook, weinig gewicht in de schaal moeten leggen opdat het evenwicht zou bereikt worden. Zo ziet de bisschop van Londen in de Credo's niets meer dan theologische compendia, en het is voor hem een axioma dat de Kerk er steeds om bezorgd moet zijn slechts een minimale verstandelijke assensus te eisen. Het meest katholieke — en in zekere zin ook het meest onverwachte — in dit betoog is de affirmatie van het sacramentele karakter van de Kerk.

Veel boeiender zijn Dr WAND's vier Lezingen over de „Nonjurors" welke hij uitgaf onder de titel *The High Church Schism* [6]). Toen Willem van Oranje in 1689 tot koning van Engeland werd uitgeroepen, verloren een aantal bisschoppen liever hun bisschopszetel dan trouw te zweren aan een Calvinistisch vorst. De geschiedenis van deze onbeëdigde bisschoppen *en marge* van de officiële Kerk loopt tot aan het einde van de XVIIIe eeuw. Figuren als KEN en LAW zijn van betekenis in zichzelf, maar hun geschiedenis begint ons eerst recht te boeien wanneer wij ze zien als wegbereiders van de „Tractarians" van de XIXe eeuw en van die High Church anglikanen, die zich eigenlijk nooit geheel thuis voelen in de officiële staatskerk, precies omdat ze een zuiverder Kerkzin hebben dan die officiële Kerk kan verdragen. Sindsdien is de meer orthodoxe en ritualistische vleugel wel niet meer openlijk in schisma gegaan, maar de spanning tussen de officiële Kerk en het meer orthodoxe anglikanisme is herhaaldelijk tragisch tot uiting gekomen ook nog in de XXe eeuw. B.v. in de beruchte „Gorham case" en in de duistere activiteit van Dr LEE.

In 1847 weigerde Dr PHILLPOTTS, bisschop van Exeter, G. C. GORHAM te installeren in de parochie waar hij van regeringswege benoemd was, omdat hij twijfelde aan zijn orthodoxie aangaande de rechtvaardiging door het doopsel. GORHAM aanvaardde om door de bisschop overhoord te worden, maar kon hem niet bevredigen. De zaak werd voor het tribunaal gebracht en tenslotte stelde de hoogste instantie, het Rechterlijk Comité van de Private

[5]) J. W. C. WAND DD., Bishop of London, *What the Church of England stands for, A Guide to its Authority in the twentieth Century,* London, Mowbray, 1952, 131 blz., geb. 7/6.

[6]) J. W. C. WAND DD., Bishop of London, *The High Church Schism, Four Lectures on the Nonjurors,* London, The Faith Press, 1951, 87 blz., geb. 4/6.

Raad, de bisschop in het ongelijk. Dit geval wordt uitvoerig verhaald in *Gorham and the Bishop of Exeter*[7]) door J. C. S. NIAS. Het illustreert in het algemeen de precaire en paradoxale positie van een bisschop in de staatskerk: zelfs op leerstellig gebied staat hij met gebonden handen. Het kon niet anders of PH. moest zich innerlijk vervreemd gaan voelen van een Kerk die de hem toevertrouwde gelovigen in de hand speelde van een twijfelachtig christendom. Want G.'s opvattingen aangaande het doopsel waren op zijn minst dubieus: waarschijnlijk zag hij er niet méér in dan een zegel der rechtvaardiging, geen operatief teken. Maar dit boek illustreert nog iets anders nl. de moeilijkheid van het leerstellig onderwijs in de Engelse Kerk. Bisschop en onderhorige hebben dagenlang van gedachten gewisseld over een enkel leerstuk en het is onmogelijk gebleken voor de bisschop om te achterhalen wat zijn onderhorige dacht en voor de onderhorige om te verstaan wat zijn bisschop leerde. Wie moest uitmaken welke de leer was van de Engelse Kerk? Daar was geen oplossing.

Het leven van *Dr Lee of Lambeth*[8]) is een van de meest puzzlende levens die men zich kan indenken. Ongewoon zelfstandig van karakter en veelzijdig begaafd is hij dwars door de Oxford-Beweging vrij en vrank zijn gang gegaan in de Roomse richting zonder openlijk aan het anglikanisme te verzaken. Eerst op zijn doodsbed werd hij in de Kerk van Rome opgenomen. Geheel zijn leven lang heeft LEE gewerkt voor de hereniging van de Engelse Kerk met de katholieke. Hij stichtte daarvoor in 1857 de „Association for the Promotion of the Unity of Christendom" en in 1877 de „Order of Corporate Reunion". Vanaf dit jaar werd corporatieve vereniging met de katholieke Kerk L.'s droom. Hij zou in 1877 samen met MOSSMAN bisschop gewijd zijn in Italië door bisschoppen die in communie waren met de Kerk van Rome. Dat staat, aldus BRANDRETH (blz. 124), ontwijfelbaar vast. Daarmee schijnt L. wel als een soort crypto-schismatiek te moeten beschouwd worden: hij geloofde niet langer meer aan de anglikaanse wijdingen, stelde zich op naast en tegen de anglikaanse bisschoppen en herwijdde tientallen (anderen beweren honderdtallen) anglikaanse geestelijken en, samen met MOSSMAN en SECOMBE, misschien ook bisschoppen. Het verval van de O.C.R. liet slechts weinige jaren op zich wachten. De meeste leden gingen over naar Rome. Zij waren door geheimhouding gebonden en daarom blijft de activiteit van de O.C.R. geheimzinnig. Het leven van Dr L. is dat van een religieus avonturier wiens vrijmoedigheid bijzonder sympathiek aandoet. Maar het is zonder oplossing gebleven. Dr L. is een generaal die zich ten langen laatste overgegeven heeft zonder zijn soldaten.

II. Verlossingsleer

De verlossing is nog steeds een thema waaraan de anglikaanse en Engelse theologie met voorkeur haar aandacht schenkt. Vijftig jaar na het eerste

[7]) J. C. S. NIAS, *Gorham and the Bishop of Exeter*, London, S.P.C.K., 1951, 195 blz., geb. 17/6.

[8]) Henry R. T. BRANDRETH, *Dr Lee of Lambeth*, London, S.P.C.K., 1951, 197 blz., geb. 21/.

verschijnen bezorgt R. V. G. TASKER een nieuwe, enigszins geadapteerde uitgave van J. DENNEY's *Death of Christ* [9]). Daarin toont deze evangelische theoloog aan dat Christus' zoendood een centrale plaats inneemt in het N.T.: zijn dood heeft steeds in het brandpunt van Christus' bewustzijn gestaan, hij is de kern van Paulus' evangelie en behoort tot de substantie van het kerugma van de apostelen. D. was een zelfstandig theoloog en een zeer veelzijdig mens. Twee leidende gedachten dragen zijn werk : 1° met betrekking tot het N.T. kan men de historische feiten nooit scheiden van de betekenis die de gewijde schrijver er aan toekent, en omgekeerd is een van de geschiedenis losgemaakt evangelie een steriele theorie ; 2° een theologie, die niet gericht is op de predikatie, verstikt het levende woord Gods en wordt een ijdel menselijk bedrijf. Juist omdat hij met deze principes een uitzonderlijke penetratie en eruditie wist te animeren, is D.'s werk boven zijn eigen tijd uitgegaan en behoudt voor ons een treffende actualiteit. Dogmatici zullen het ook thans nog niet zonder vrucht ter hand nemen.

In zijn studie over de Christusfiguur in het evangelie van S. Lucas *The Witness of Luke to Christ* [10]) stelt zich N. B. STONEHOUSE vrijwel op hetzelfde standpunt en komt tot dezelfde conclusies. S., die een dergelijke studie reeds gemaakt heeft over de Christusfiguur bij Matthaeus en Marcus, verdedigt de evangelist tegen de subjectivistische interpretaties van talrijke moderne exegeten, CADBURY, CREED, MANSON e.a. Op twee punten vooral. Vooreerst heeft Lukas zijn evangelie niet tendentieus gebouwd op een hem eigen levensphilosophie of religieuze ideologie, doch op door hem naarstig opgespoorde en geëerbiedigde historische gegevens. Deze feiten en gebeurtenissen plaatste hij welbewust in de universele menselijke geschiedenis als de door God bewerkte vervulling van zijn beloften uit het O.T. Jezus' leven blijft dus steeds actueel goddelijke geschiedenis : de historische Jezus en dogmatische Christus zijn niet te onderscheiden. Lukas' evangelie is geen dogmatische constructie. Het boodschapt niets anders dan het leven van Jezus de Heer. In die boodschap nu zijn dood en verrijzenis centraal, precies omdat ze centraal zijn in het leven en het bewustzijn van Jezus. En Lukas niet minder dan de andere evangelisten geeft aan dood en verrijzenis een verlossende betekenis. In dit opzicht toont S. goed aan dat het Laatste Avondmaal die offerdood van Christus verkondigt.

De uitsluitelijk schriftuurlijke grondslag en de speciale nadruk op het objectieve karakter van de verlossing vinden wij terug in L. HODGSON's *Doctrine of the Atonement* [11]). Hier wordt de verlossingsleer echter veel philosophischer uitgebouwd. H. wil haar zin verklaren in functie van een evolutionistische opvatting van de schepping en de Kerk, aangezien „in this twentieth century we cannot but think of the space-time universe as being...

---

[9]) James DENNEY D.D., *The Death of Christ*, edited by R. V. G. TASKER M.A. D.D., London, The Tyndale Press, 1951, 207 blz., geb. 9/6.

[10]) N. B. STONEHOUSE, *The Witness of Luke to Christ*, London, The Tyndale Press, 1951, 184 blz., geb. 7/6.

[11]) Leonard HODGSON, D.D., *The Doctrine of the Atonement* (*The Hale Lectures* 1950), London, Nisbet and Co, 1951, 159 blz., 12/6.

a process of evolution" (blz. 36). De vraag is of dit ook nog zo zal zijn tegen het einde van de XXe eeuw. Wat daar ook van zij, als theoloog kan H. daarmee alleszins een voor vele moderne geesten bekoorlijke en bruikbare verlossingsleer uitbouwen. Hij doet dit trouwens met omzichtigheid en eerbied voor de Schriftuurgegevens. Het hoofdstuk over straf en vergiffenis is bijzonder lezenswaardig. T.a.v. het kwaad kan een gemeenschap en haar gezag een pessimistische of optimistische houding aannemen. De eerste vindt haar uitdrukking in wraakneming, de tweede in bestraffing. In dit laatste geval neemt het gezag afstand van hem die kwaad doet, terwijl het toch zijn morele maatstaf handhaaft ten zijnen opzichte en hem daardoor een kans geeft tot morele opstanding. Deze is echter mede afhankelijk van de vergiffenis vanwege de door het kwaad aangetaste partij, die haar lijden zelf — want alle kwaad veroorzaakt lijden — weet te valorizeren als een kapitaal om het goede te bewerken. In het licht van deze begrippen geeft de prediking van de verlossing ons de verzekering „that our sins have failed to affect Gods goodness by making Him either a partner in our evil deed or embittered and revengeful as a result of it" (blz. 67). H. ontwikkelt deze ideeën met het oog op RASHDALL die een verlossing zonder zondevergeving voorstaat.

The Cosmic Christ [12]) van Allan D. GALLOWAY is een door en door speculatief boek met sterk philosophische inslag. G. constateert dat Jodendom en Christendom niet alleen de verlossing van de mens, doch tevens die van de wereld in Christus voorhouden: door Christus' verlossingsdaad is iets veranderd in de verhouding van de mens tot zijn physische omgeving. Dit is een objectief feit. Maar het is op steeds andere wijze doorgedrongen tot het bewustzijn van de mensen: als eschatologische herschepping en herordening van de elementen, als vernietiging van de daemonische krachten in de natuur, enz. Met de Renaissance is het probleem van de mens en zijn verhouding tot een hem vijandige physische wereld veeleer op philosophisch en moreel plan gesteld geworden. En, nadat KANT het dualistisch opgelost had in zijn antinomie der praktische rede, meende HEGEL een zuiver logisch principe gevonden te hebben om de dualiteit van mens en vijandige omgeving te herleiden in het verlossingsleven van Christus. G. verwerpt deze oplossing. Z.i. wordt ditzelfde probleem door ons innerlijk ervaren als het probleem van de verhouding tussen een persoonlijke existentie en een niet te herleiden onpersoonlijke omgeving. Verlossing is de omzetting van deze Ik-Het relatie in de Ik-Gij relatie, waarin elk element van de door ons geobjectiveerde wereld een symbool wordt van een persoonlijke verhouding. Nu ervaren wij deze omzetting slechts in de mate dat wij Christus ontmoeten. Christus openbaart zich aldus als onze verlosser én die van de wereld in zover Hij onze existentie waarborgt als persoonlijke existentie.

Philosophisch gezien is G.'s boek niet zonder bekoorlijkheid: er zit structuur in en persoonlijke visie; theologisch is het waarlijk stimulerend en opent diepe perspectieven. En toch blijft men na lezing terughoudend. Niet

12) Allan D. GALLOWAY, *The Cosmic Christ*, London, Nisbet and Co, 1951, 274 blz., geb. 16/.

alleen vanwege enkele te vlugge veralgemeningen (b.v. wanneer hij te gemakkelijk spreekt van de middeleeuwse dualiteit van natuur en genade, waar de opvatting van de *natura privata gratia* toch niet toelaat zonder meer van dualiteit te spreken), doch omdat wij hier principieel te doen hebben met een ervaringstheologie. Dit is de protestantse exponent van dit werk. Weliswaar herleidt G. de verlossing niet in het minst tot een subjectieve ervaring; zijn positie is, dat haar objectieve werkelijkheid thans in de door hem beschreven vorm ervaren wordt. De vraag kan, en moet m.i. ook gesteld worden, of het de mens wel gegeven is zijn eigen ervaringsvorm van de Christusverlossing te kiezen, en deze gekozene ervaringsvorm te vereenzelvigen met zijn verlossingsgeloof.

Uit *The Patristic Doctrine of Redemption* [13]) van H. E. W. TURNER blijkt dat dit geloof veel te rijk is om in een zelfgekozen ervaring volledig te worden opgenomen. Dit boek over de traditie is een uiterst welkome aanvulling bij de voorgaande studies. T. meent een viervoudige opvatting van de verlossing te kunnen onderkennen bij de Vaders van de eerste vijf eeuwen, al naar gelang ze verbonden wordt met een andere functie in de Godmens: bij de apostolische Vaders brengt *Christus illuminator* een nieuw licht en levensbeeld; *Christus Victor* overwint de daemonische machten en recapituleert de ganse schepping bij de anti-gnostische Vaders; *Christus Deificator* bevrijdt de mens van dood en vergankelijkheid en plant in hem het goddelijk leven; *Christus Victima* offert zich als losgeld en genoegdoening voor het schuldige mensdom. Al deze aspecten zijn scripturistisch gefundeerd en T. legt er bijzonder nadruk op, dat ze in de eerste eeuwen niet zo gesystematiseerd zijn dat ze elkaar uitsluiten of dat éne als klassiek moet bestempeld worden. De dogmaticus zal dan ook dit werk naast AULEN's *Christus Victor* plaatsen, en bij het uitbouwen van zijn theologie der verlossing zal hij goed doen de gepondereerde besluiten van T. niet uit het oog te verliezen.

III. Eucharistie

Het volstaat het rapport *Doctrine in the Church of England* van 1938 in te zien, om zich rekenschap te geven van de theoretische zowel als van de praktische problemen met betrekking tot de Eucharistie. De oorsprong van deze problemen ligt in de onduidelijke formulering van het Prayer Book, die de anglikanen trouwens ongaarne verklaren met behulp van de XXXIX Artikelen. *The Lord's Supper in the New Testament* [14]) van A. J. B. HIGGENS, is een kleine studie in bijbelse theologie die innig aansluit bij die van JEREMIAS, LEENHARDT, WALTHER en bij CULLMANN's *Urchristentum und Gottesdienst*. Met deze laatste interpreteert hij heel wat pericopen uit het Joannesevangelie (bruiloft van Cana, voetwassing, lanssteek) als symbolische

---

[13]) H. E. W. TURNER, B.D., *The Patristic Doctrine of Redemption, A Study of the Development of Doctrine during the First Five Centuries*. London, Mowbray and Co, 1952, 123 blz., geb. 12/6.

[14]) A. J. B. HIGGINS, *The Lord's Supper in the New Testament*, (*Studies in Biblical Theology* No. 6), London, SCM Press, 1952, 96 blz., ing. 7/.

voorstellingen en leringen van de Eucharistie. Onder invloed van JEREMIAS neemt H. thans ook aan, tegen CIRLOT, DIX, OULTON e.a., dat het Laatste Avondmaal een Paasmaal is geweest. De instellingswoorden, zoals Paulus ze formuleert, zouden naar het woord van W. D. DAVIES een „rabbinisatie" zijn van wat Paulus heeft aangetroffen in de apostolische overlevering, d.w.z. dat ze op sommige plaatsen — b.v. wat de verbondsgedachte aangaat — expliciteren wat slechts impliciet aanwezig was in Jezus' woorden. Wanneer H. de woorden „Dit is Mijn Lichaam" zo verklaart, dat de eucharistische viering slechts een proclamatie en herdenking is van Jezus' zoenoffer, komt de Zwingliaanse inslag van zijn theologie duidelijk naar voren. Hoewel dit werkje niet van anglikaans standpunt uit geschreven werd, zullen anglikanen er heel wat in vinden om te confronteren met *The Shape of the Liturgy* van G. DIX.

OULTON staat wèl op typisch anglikaans standpunt met zijn *Holy Communion and Holy Spirit* [15]). Daarom juist is het zo moeilijk om te weten wat hij bedoelt met zijn werk en welke zijn positie is. In brede trekken komt ze hierop neer: Jezus had zijn leerlingen rondom zich geschaard in een blijvende „Fellowship"; het eucharistisch Avondmaal was een bizonder intense veruiterlijking en beleving van die reeds bestaande eenheid. Dit wordt betekend door het feit, dat de eucharistie slechts een maal was in een maal, nl. in het vriendenmaal (haburah). Na Jezus' hemelvaart bleef deze gemeenschap bestendig in de H. Geest. De eucharistische viering werd de geprivilegieerde — echter niet de enige — uiting van de eenheid in Christus, thans voortgezet in de H. Geest. Zodat „the sacramental observance is a result, not the cause of the inner unity of heart and mind which the gift of the H. Spirit had brought to the disciples by his presence" (blz. 41). O. doorloopt gans het N.T. met een vraag voor de geest die wij als volgt kunnen formuleren: werd de oorspronkelijke eucharistische viering niet gehouden als een bevoorrechte mystieke ervaring van de H. Geest die blijvend aanwezig is zowel in elk gelovige wiens leven Hij is, als in de Kerk wier eenheid Hij bewaart? In de grond is het hem te doen om de primauteit van de H. Geest en zijn persoonlijke genade boven de sacramentele genade als zodanig. Het is natuurlijk gemakkelijk aan te tonen, dat Paulus onze eucharistische eenheid in Christus beschrijft als een eenheid in de H. Geest of dat Joannes' sacramentalisme en eucharistische leer gericht zijn op een mystieke vereniging. Maar als dit alles is aangetoond, wat heeft O. dan bewezen? Ik meen dat hij daarmee heeft willen waarschuwen tegen een gemechaniseerd sacramentalisme waardoor de Kerk in haar geestelijk-zijn zelf ontkracht wordt, en tevens een pleidooi houden voor een dynamisch geestelijk christendom. Als zijn werk één verdienste heeft, dan zal het wel zijn dat het de theologen, die mochten behekst zijn door dit gemechaniseerd sacramentalisme, hiervan kan genezen. Aan de positieve zijde vrezen wij echter dat O. al te zeer geneigd is om de Kerk te plaatsen onder de dispensatie van de H. Geest. Het tijdperk van het vleesgeworden Woord is echter niet opgeheven; ook

---

[15]) J. E. L. OULTON D.D., *Holy Communion and Holy Spirit, A Study in Doctrinal Relationship*, London, S.P.C.K., 1951, 203 blz., geb. 15/.

thans nog zijn wij *filii in Filio* en alleen daarin *filii in Spiritu*. Niet omgekeerd. Wij vragen ons af of O. niet onder de invloed is gekomen van het methodisme. Wij kunnen daar niet langer aan twijfelen wanneer wij kennis nemen van *The Sacrament of the Lord's Supper in Early Methodism* [16]) van J. C. BOWMER. Persoonlijk heeft WESLEY de Eucharistie zijn leven lang in ere gehouden ; gemiddeld celebreerde hij om de vijf dagen, wat voor die tijd zeer uitzonderlijk was. De eucharistische eredienst heeft hij ook in het middenpunt van zijn godsdienstige hernieuwing geplaatst. En al was hij geen theoloog, toch kan niet ontkend worden dat zijn eucharistische leer en praktijk veelzijdig, soepel en tamelijk evenwichtig is. Zijn religie was immers zowel diep evangelisch als kerkelijk, zodat hij tegelijk het sacramentele, het sacrificale, het eschatologische en het communautaire aspect van de Eucharistie besefte. Maar na zijn evangelische bekering heeft WESLEY's kerkelijkheid haar eigen ziel verloren en is „methodisme" geworden. En met zijn kerkelijke mystiek is ook zijn sacramentele mystiek te loor gegaan. De eucharistische begenadiging is dan ook in een ander licht komen te staan : ze geschiedt niet zozeer *in* de eucharistische viering en *in* de elementen, als wel doorheen het kader van die viering en het teken van die elementen. Ze wordt een ontmoetingsgenade *in Spiritu*, veeleer dan *in sacramento Verbi Incarnati*. Deze opvatting illustreert de thesis van OULTON over het innig verband tussen de theologie van de Eucharistie en van de Kerk.

De drang naar verdieping van het eucharistisch leven, die wij reeds aanvoelden in de hierboven besproken werken, is nog veel duidelijker in de twee brochures *The Lord's Supper* en *An Experiment in Worship* [17]). De eerste is een officiële stellingname van de Baptist Union t.a.v. de Eucharistie. Theologisch affirmeert het baptisme zowel het sacrificale als het sacramentele karakter van de Eucharistie, doch terwijl het thans meer dan vroeger de nadruk legt op de reële tegenwoordigheid van Christus in het herdenkingsmaal, negeert het elk reëel sacrificie in de herdenking van Christus' offerdood. Op practisch gebied blijkt er grote verdeeldheid te bestaan wat betreft de zg. opene of geslotene communie ; terwijl de enen de eucharistische communie willen binden aan de kerkgemeenschap, verlenen anderen haar aan alle gedoopten. De tweede brochure bevat de beschrijving van een dubbel experiment met de agape, die bij de methodisten soms nog gehouden wordt als het „Liefdefeest". Anglikanen en methodisten zijn bijeen gekomen in het kerkgebouw voor een liturgische maaltijd. Er werd aan de gelovigen nadrukkelijk gezegd dat dit geen eucharistisch maal was. De vruchten van deze ontmoeting in eredienst zouden bovenmate rijk geweest zijn, en de auteur, Ian THOMSON, meent dat op oecumenisch gebied heel wat te verwachten is van dit experiment.

Leuven, Augustus 1952 E. J. VANDENBUSSCHE

---

[16]) John C. BOWMER, *The Sacrament of the Lord's Supper in Early Methodism*, London, Dacre Press, 1951, 244 blz., geb. 25/.

[17]) *The Lord's Supper, A Baptist Statement*, London, The Carey Kingsgate Press, 1951, 56 blz., 2/6. — Ian THOMSON, *An Experiment on Worship, The Revival of the Agape*, London, SCM Press, 1951, 47 blz., ing. 2/6.

MORAALPROBLEMEN

DE VEELVULDIGE H. COMMUNIE

In November 1949 promoveerde Pater Jac. Nouwens M.S.C. aan de Historische Faculteit van de Gregoriana op een dissertatie, die thans, breder uitgewerkt, aan het Nederlandse publiek wordt aangeboden onder de titel: *De veelvuldige H. Communie in de geestelijke literatuur der Nederlanden vanaf het midden van de 16e eeuw tot in de eerste helft van de 18e eeuw* [1]. De aankondiging op de stofomslag plaatst dit werk midden in de pastorele problemen aangaande de praktijk van de veelvuldige H. Communie in onze dagen. Het werk zelf echter is een historische studie op hoog-wetenschappelijk niveau, een lijvig boekdeel van 460 compacte bladzijden, waarin de schrijver met de grootste wetenschappelijke nauwkeurigheid twee eeuwen strijd rond de veelvuldige communie in de Nederlanden behandelt. Reeds de 60 bladzijden bibliographie en de talloze voetnoten leggen daarvan een sprekend getuigenis af. Maar meer nog dan uit dit wetenschappelijk apparaat blijkt de kundigheid van de schrijver uit het meesterschap, waarmede hij zijn omvangrijke stof beheerst, uit de rust en bezonnenheid, waarmede hij ieder onderdeel van deze zeer gedetailleerde studie bespreekt, uit de zorg, waarmede iedere zin als het ware wordt gewikt en gewogen. Bij dit alles beschikt de auteur over een heldere en prettige stijl, over het vermogen om een in zekere zin eentonig onderwerp op altijd weer boeiende wijze te behandelen. Pater Nouwens heeft in één woord een prachtig stuk wetenschappelijk werk geleverd, dat aller bewondering en waardering verdient. Van de lezer wordt zeker enige inspanning gevorderd, maar deze moeite — niet te vergelijken met de harde arbeid, die aan deze studie ten grondslag ligt — wordt rijkelijk beloond door het diepere inzicht, dat men krijgt zowel in de geschiedenis van de veelvuldige H. Communie als in twee eeuwen geestelijke literatuur binnen en buiten de Nederlanden.

Toch is de aankondiging op de stofomslag in zoverre niet misleidend, dat bij de lezing van deze historische studie als vanzelf enkele vragen en moeilijkheden opkomen omtrent de praktijk van de veelvuldige communie in onze dagen. Door het decreet *Sacra Tridentina Synodus* van Paus Pius X werden de juiste normen omtrent het veelvuldig en zelfs dagelijks communiceren vastgelegd en aan alle disputen omtrent de vereiste disposities een einde gemaakt. Toch blijkt het in de praktijk niet altijd zo eenvoudig de juiste

---

[1] Bilthoven-Antwerpen. H. Nelissen - 't Groeit, 1952, 16 x 24, 80* + 379 blz., ing. 15,90, geb. 18,50 gld. - Vgl. ook zijn artikel: *De dagelijkse H. Communie bij Nederlandse schrijvers*, in: *Ons Geestelijk Erf* 23 (1949) 59-87.

houding te bepalen en met name de juiste weg te vinden om mèt de frequentie ook de devotie te bevorderen. Pater NOUWENS' studie geeft inderdaad aanleiding om ons een ogenblik te bezinnen op de hedendaagse communiepraktijk. Wij willen daarom aan de bespreking van zijn boek enkele pastorele opmerkingen vastknopen.

Historia docet

Menig lezer, die naar deze studie grijpt, zal wel onder invloed staan van de veel verspreide mentaliteit, „welke een Jansenist wil zien in iedere pastoor, die meent zijn parochianen te moeten vermanen niet zò veel te communiceren dat zij de voorbereiding vergeten . . . , welke een naloper van het Jansenisme meent te moeten ontdekken, wanneer in de Zondagsinstructie wat veel aandacht besteed wordt aan de magna reverentia et sanctitas, . . . wanneer mijnheer kapelaan in zijn catechismusuur eens wat strengere woorden gebruikt om zijn jeugdige leerlingen voor te bereiden op de ontmoeting met de toch altijd Goddelijke Kindervriend of wanneer hij eens wat ernstiger maatregelen neemt om te voorkomen, dat zij al spelende naar de communiebank gaan en daarvan vechtende om de eerste plaats of een kerkboek terugkeren" (8* v.) [2]. Deze simplistische opvatting, deels te danken wellicht aan de wijze waarop DENZINGER-BANNWART het decreet *Sacra Tridentina Synodus* nog steeds excerpeert [3], doet de historie geweld aan. En het is één van de meest interessante resultaten van Pater NOUWENS' studie, dat op overtuigende wijze wordt aangetoond hoe zelfs de vurigste voorstanders van de veelvuldige communie en de felste tegenstanders van de *Fréquente* van ARNAULD tegenover de veelvuldigste of dagelijkse communie veelal een geheel ander standpunt innamen dan wij sinds het decreet van PIUS X.

Dr NOUWENS onderzoekt dan ook niet, welke sporen het Jansenisme heeft nagelaten in de Nederlandse geestelijke literatuur, zoals zijn oorspronkelijke opzet was (9*), maar „de opvattingen aangaande de veelvuldige H. Communie, zoals deze tot uiting komen in de geestelijke literatuur der Nederlanden vanaf de tijden van het concilie van Trente tot in de eerste helft van de 18e eeuw" (8*). Het Concilie van Trente vormt inderdaad een beslissend moment in de beweging ten gunste van de veelvuldige communie: „zijn uitspraak is een voor allen geldende norm en een program dat eenieder had te onderschrijven, hoe hij het dan ook meende te moeten interpreteren" (9*). De beweging was weliswaar door Trente niet in het leven geroepen: de idealen immers, die in de 13e en 22e Sessie werden voorgehouden [4]), waren reeds geruime tijd gepropageerd, somtijds zelfs in bewoordingen die minder ruimte voor strengere interpretatie openlieten dan het decreet *Optaret* uit de 22e zitting. Maar de „apostelen van de veelvuldige

---

[2]) De cijfers tussen haakjes verwijzen naar de bladzijden van Pater NOUWENS' studie.

[3]) Denz. 1982 begint met de woorden „Ianseniana lue undequaque grassante", terwijl deze alinea van het decreet in werkelijkheid aldus aanvangt: „Defervescente interim pietate, ac potissimum postea Ianseniana lue undequaque grassante" (*ASS* 38, 1905-1906, 401) — vgl. NOUWENS, *o.c.*, blz. 16.

[4]) Vgl. vooral Denz. 882 en 944 („Optaret").

H. Communie hadden nochtans door deze uitspraken van het hoogste gezag een aanbeveling ontvangen waarop zij zich voor hun streven konden beroepen ; in de grote lijn had hun werk een officiële goedkeuring gekregen die van dienst kon zijn bij een verdere ontplooiing van hun activiteit" (3). Als eindpunt van zijn onderzoek neemt Pater NOUWENS de eerste helft van de 18e eeuw, niet omdat de strijd rond de veelvuldige communie toen beëindigd zou zijn, maar in aansluiting bij het Ruusbroecgenootschap, „dat in zijn tijdschrift *Ons Geestelijk Erf* het onderzoek naar de geestelijke nalatenschap onzer voorvaderen niet verder uitstrekt" (9*).

Pater NOUWENS beperkt zijn eigenlijk onderzoek nadrukkelijk tot de Nederlanden. Daar echter de beweging in de Nederlanden onder sterke invloed stond van het buitenland, was een overzicht van hetgeen zich daar afspeelde onontbeerlijk om over de noodzakelijke achtergrond te kunnen beschikken. Zozeer zelfs drukte het internationale contact zijn stempel op het geestelijk en vooral eucharistisch leven in de Nederlanden, dat Pater NOUWENS de hoofdverdeling van zijn werk moest baseren op de drie fazen, waarin de beweging in het buitenland verliep (10*). En deze drie fazen, chronologisch niet zo ver uiteenliggend en gedeeltelijk zelfs samenvallend, konden het best worden benoemd naar de drie landen, van waaruit de eucharistische strijd in de Nederlanden werd gevoed, n.l. Italië, Spanje en Frankrijk (17). Na een inleidend hoofdstuk over *De strijd om de veelvuldige H. Communie in het buitenland* (1-17) volgen dan ook drie grote hoofdstukken, waarvan de titels achtereenvolgens luiden : *De Italiaanse faze : De invoering van de veelvuldige H. Communie* (18-108), *De Spaanse faze : Het dispuut over de dagelijkse H. Communie* (109-178), *De Franse faze : De strijd om het behoud* (179-330). Het boek eindigt met een vijfde hoofdstuk *Brandende lampen* (331-363), zo genoemd naar een werk van de Carmeliet TIMOTHEUS A PRAESENTATIONE B.M.V., een soort leven van alle Heiligen Gods in verband met het H. Sacrament, waarin allerlei praktijken en opvattingen omtrent het communiceren tot uiting komen. — De indeling volgens de drie fazen in het buitenland is niet alleen zakelijk volkomen verantwoord, maar verleent bovendien aan deze historische studie een bijzondere charme : in de spiegel van de Nederlandse geestelijke literatuur ziet men al hetgeen zich rond de Nederlanden afspeelt.

Het is natuurlijk onmogelijk in enkele bladzijden een enigszins adaequaat beeld te geven van het minutieuze onderzoek, dat Dr NOUWENS heeft verricht. Wij willen slechts trachten aan de hand van zijn studie de drie fazen van de eucharistische strijd in de Nederlanden in algemene lijnen te schetsen.

De Italiaanse faze

De beweging ten gunste van de veelvuldige communie, reeds voor het Concilie van Trente aangevangen, ontmoette in de 2e helft van de 16e eeuw nog heel wat moeilijkheden. De propagandisten hadden in de Nederlanden niet alleen te kampen met onverschilligheid maar ook met theoretisch verzet (18). De eerste faze wordt dan ook gekenmerkt door de strijd, die ge-

leverd moest worden om de veelvuldige d.i. wekelijkse communie in te voeren, een strijd die vrij spoedig met succes werd bekroond. Reeds vóór 1586, het jaar waarin MICHAËL VAN ISSELT buitenlandse eucharistische geschriften begon te vertalen en in de Nederlanden te verspreiden, hadden enkele Nederlanders aan de schriftelijke propaganda deelgenomen (36). Pater NOUWENS vermeldt hier op de eerste plaats de Nederlander PETRUS CANISIUS, wiens prachtige werkje *Beicht und Communionbüchlein* [5]) in het buitenland grote invloed had (36-38), maar helaas voor onze streken nooit pasklaar werd gemaakt (85); en verder de Jezuiet ADRIAEN ADRIAENSENS te Leuven en de oud-pastoor en Jezuietenvriend MAARTEN DONK te Amersfoort (39-44). Het communie-apostolaat van de Jezuieten oogstte in de Nederlanden inderdaad succes, maar de voornaamste literaire steun voor deze actie kwam vanuit het buitenland. Het was vooral het beroemde werkje van de Italiaanse Jezuiet CHRISTOPHORUS MADRIDIUS *De Frequenti Usu Sanctissimi Eucharistiae Sacramenti Libellus*, dat in de Nederlanden grote invloed kreeg (45). Dit „klassiek-jezuitisch communie-tractaatje, gegroeid in de onmiddellijke nabijheid van S. Ignatius, op zijn instigatie samengesteld en onder zijn toezicht geschaafd" (47) kwam drie jaren na de officiële Romeinse editie van 1557 te Keulen van de pers en verscheen hetzelfde jaar in Nederlandse vertaling door de zorgen van PETER CALENTYN te Leuven (46-47). Geschreven voor de leden van de Sociëteit als steun bij hun communie-apostolaat, bedoelde het niet zozeer tot veelvuldige communie over te halen als wel de praktijk van de veelvuldige communie tegen moeilijkheden en verdachtmakingen te beschermen. MADRIDIUS verdedigt met kracht de wekelijkse H. Communie, waarvoor hij niet meer eist dan voor iedere communie afzonderlijk, n.l. de „probatio" van S. Paulus. Ook tegenover de dagelijkse H. Communie staat hij zeker niet afwijzend: hij spoort weliswaar nooit aan tot invoeren van de allerveelvuldigste communie, maar verdedigt toch degenen die deze praktijk in beoefening menen te mogen brengen. Van de andere kant is een zekere reserve tegenover de dagelijkse communie bij hem niet te miskennen, geheel in de geest van zijn orde die van de aanvang af de wekelijkse communie met grote ijver en succes propageerde, maar tegenover de dagelijkse communie lange tijd gereserveerd bleef (47-52). Reeds S. Ignatius maande tot voorzichtigheid t.o.v. alles, wat boven de wekelijkse communie uitging; en na zijn dood verschenen onder Pater LAYNEZ in 1561 de *Regulae Sacerdotum*, waarvan de 26e luidde: „Ut pium est ad frequenter communicandum fideles exhortari; ita, quos ad id propensos viderint, admonere debent, ne crebrius, quam octavo quoque die accedant, praesertim si matrimonio sint coniuncti" [6]). Toen in latere tijden het streven steeds meer uitging naar de dagelijkse H. Communie, zou deze regel nog heel wat verzet uitlokken (6-10).

---

[5]) Voor bibliographische gegevens omtrent de door ons aangehaalde werken zij verwezen naar de studie van Pater NOUWENS.

[6]) In 1906 werd deze regel door het 10e decreet van de XXVe Congregatio Generalis aldus gewijzigd: „De frequenti sive etiam quotidiana fidelium communione, consilia sua

Een belangrijk aandeel in de propaganda voor de veelvuldige communie kreeg de Nederlander MICHAËL VAN ISSELT, die in zijn wat overdreven bezorgdheid over het eucharistisch leven in het Noorden een intense activiteit ontplooide (35). In 1586 verscheen te Keulen zijn Latijnse vertaling van het *Trattato della Communione* van CACCIAGUERRA, een Italiaans werkje dat bij het *Libellus* van MADRIDIUS methodisch zeker ten achter stond, maar door de warmte van zijn betoog veel gemakkelijker de harten zou kunnen veroveren dan het apologetisch werk van de geleerde Jezuiet. CACCIAGUERRA propageert onomwonden de dagelijkse communie, waarvoor hij niet meer eist dan MADRIDIUS voor de wekelijkse (54-60). In de volgende jaren verspreidde MICHAËL VAN ISSELT enkele werkjes van de Spaanse Dominikaan LODEWIJK VAN GRANADA, die hij uit het Italiaans (!) in het Latijn vertaalde. Het standpunt van deze Dominikaan stond wel lijnrecht tegenover dat van CACCIAGUERRA : voor de dagelijkse communie vordert hij een voorbereiding, die haar practisch onmogelijk maakt, en tegenover de wekelijkse communie maakt hij nog zoveel restricties, dat hij zelfs de norm van de Jezuieten niet kan aanvaarden. Het is wel merkwaardig, dat MICHAËL VAN ISSELT de geschriften van zo uiteenlopende auteurs vertaalde en tegelijkertijd verspreidde, soms zelfs in één band. Maar het typeert deze propagandist van het eerste uur, zegt Pater NOUWENS, dat hij onderling sterk uiteenlopende meningen omtrent het veelvuldig communiceren in dienst stelde van de éne zaak: intenser eucharistisch leven (60-66).

De propaganda sloeg in en gedurende de volgende jaren rond 1600 ging het er slechts om een eenmaal gewonnen standpunt te bevestigen. Tot in het midden van de 17e eeuw blijkt bij verreweg de meeste auteurs geen bezorgdheid te bestaan, dat men te ver zou gaan. Uit deze jaren zij slechts de naam van enkele belangrijke auteurs vermeld: de Gentse Benedictijn CORNELIS COLUMBANUS VRANCX, die zelfs niet huiverig was voor de dagelijkse communie, de Jezuiet FRANCISCUS COSTER, die t.a.v. de dagelijkse communie wel wat meer reserves toonde maar toch vooral voorstander was van de wekelijkse communie, de Augustijnen MATTHIAS PAULI en JAN NEEFFS, die resoluut de wekelijkse communie aanbevalen, e.a. Er zijn dus wel verschillen in opvatting, maar de klemtoon valt bij hen allen op het propageren van de veelvuldige communie (67-84).

Geheel deze eerste faze wordt gekenmerkt door de toeleg de veelvuldige d.i. wekelijkse communie ingang te doen vinden. De dagelijkse H. Communie staat nog niet in het centrum van de aandacht, zodat onder de schrijvers en vertalers uit deze eerste faze (CACCIAGUERRA uitgezonderd) noch uitgesproken bevorderaars noch uitgesproken bestrijders van de dagelijkse communie te vinden zijn. In de praktijk was echter reeds een tendenz aanwezig om ook dagelijks tot de H. Tafel te naderen en vanuit Spanje zou weldra de strijd

---

vigenti Ecclesiae disciplinae accommodare debent et Decretis Apostolicae Sedis. Sedulam autem praeparationem congruamque gratiarum actionem in Decreto *Sacra Tridentina Synodus* commendatam ipsi quoque commendare ne omittant". In 1932 werd deze regel in enigszins andere termen maar met dezelfde strekking overgenomen in de 18e regel voor de biechtvaders.

vóór of tegen de dagelijkse communie ontbranden. Daarmede begint de tweede, Spaanse faze, waarover NOUWENS spreekt in zijn derde hoofdstuk.

De Spaanse faze

De Spaanse Jezuiet FRANCISCUS ARIAS was één van diegenen, die reeds in de 16e eeuw gealarmeerd waren door de resultaten van de communie-propaganda. Hij is geen tegenstander van de wekelijkse communie : deze aanvaardt hij als algemene norm, zij het minder absoluut dan MADRIDIUS ; maar vooral is hij de man, die op gevaren en misbruiken wijst (gebrek aan voorbereiding en dankzegging, te weinig vruchten) en de dagelijkse communie reserveert voor zeldzame zielen. Sterk beklemtoont hij de afhankelijkheid van het oordeel van de biechtvader, die tot matiging en uitstel moet aansporen, niet zelden zelfs verplichten (b.v. wegens het uitblijven van grote vrucht). Het feit, dat de Nederlandse vertaling van zijn *Del buon uso de los Sacramentos* tussen 1600 en 1610 tot driemaal toe verscheen, is wel een bewijs, dat in onze streken belang gehecht werd aan deze reactie tegen de dagelijkse H. Communie (110-118).

De afweerhouding van ARIAS drong ook in andere Nederlandse geschriften door. Pater NOUWENS noemt o.a. publicaties van JACOBUS STRATIUS S.J. in 1619, NICASIUS BONAERT S.J. in 1659 (vertaling van een Spaans handschrift van LUIS DE LA PALMA S.J.), MICHAËL CRABEELS S.J. in de 2e helft van de 17e eeuw, en de Franciscaan MATHIAS CROONENBORGH in 1682 — die allen in dezelfde geest een pleidooi hielden voor inperking van het communiceren, ofschoon zij allerminst afgezanten waren van Port Royal (118-130).

Van Spaanse oorsprong waren ook de eerste werken van Nederlanders, die tegen deze reserves t.a.v. de dagelijkse communie stelling namen. Als eerste belangrijke figuur treedt hier op ANTONIO DE ROJAS, waarvan twee geschriften in de eerste helft van de 17e eeuw in het Nederlands werden vertaald. DE ROJAS is overtuigd voorstander van de dagelijkse communie, die hij beschouwt als een goed voor ieder die in staat van genade is, zelfs als een recht dat geen biechtvader hem ontnemen kan. Hij wil hoegenaamd niets weten van de grenzen, die door ARIAS en DE LA PALMA gesteld werden, en werpt zich op als voorvechter van de dagelijkse communie, die hij bedreigd ziet (131-143). Wellicht was de vertaler van zijn werk dezelfde, die als C. ELIGIUS A GANDA in 1649 te Leuven een eucharistisch werk uitgaf, dat onder sterke invloed van DE ROJAS stond. *Den Eenighen Toe-vlucht* is een duidelijke stellingname in de Spaanse strijd rond de dagelijkse H. Communie en verzet zich met name (zij het op bedekte wijze) tegen de Spaanse Jezuieten J. PERLINUS en H. DE SALAZAR, beiden voorstanders van de veelvuldige communie maar tegenstanders van een veralgemening van de dagelijkse. ELIGIUS verdedigt de allerveelvuldigste communie, waarvoor hij niet meer eist dan staat van genade en goede mening, en die hij (ondanks strengere uitlatingen in een enkele passage) ook aan de onvolmaakten blijft aanbevelen. Van uitstel om tot betere voorbereiding te geraken wil hij niet

horen; aan de biechtvader ontzegt hij ieder recht om de dagelijkse communie te verbieden (143-158).

Aan het eind van dit hoofdstuk geeft Pater NOUWENS (evenals bij het vorige hoofdstuk) een overzicht van de overige algemene geestelijke literatuur, waarin men dezelfde tegengestelde meningen terugvindt. Als besluit vestigt hij de aandacht op een belangrijke conclusie van heel dit hoofdstuk: de strijd rond de dagelijkse H. Communie stond in deze Spaanse faze nog niet in het teken van het Jansenisme! Zo min als de tegenstanders van de dagelijkse communie in deze periode gerekend mogen worden onder de aanhangers van het Jansenisme, zo min mag men de voorstanders zonder meer beschouwen als anti-Jansenisten (177v.).

De Franse faze

Terwijl de strijd om de reserves tegenover de dagelijkse communie in Spanje voortging, werd Frankrijk het terrein van een nieuw debat, dat weldra naar de Nederlanden zou overslaan. Daar verscheen in 1643 ANTOINE ARNAULD's *De la Fréquente Communion*, waarin de geest van Port Royal onmiskenbaar sprak. De strenge houding t.a.v. het absolveren van grote zondaars (het biechtprobleem gaat van nu af aan een belangrijke plaats innemen in de communie-strijd — de 2e helft van de 17e eeuw was tevens de bewogen tijd van de moraalsystemen) en de haast onvervulbare eisen, die ook aan de overigen werden gesteld, vormden een gevaarlijke bedreiging voor de veelvuldige (wekelijkse) communie. De strijd, die de *Fréquente* uitlokte, werd dan ook door de tegenstanders van ARNAULD en zijn volgelingen gezien als een strijd om het behoud van de resultaten der vroegere communie-propaganda (11-16).

ABRAHAM VAN BRIENEN was de eerste eucharistische schrijver in de Nederlanden, die zich door ARNAULD liet inspireren. Vanaf 1669 gaf hij enkele werkjes uit, waarin met bittere ernst gesproken wordt over het bestaan van wantoestanden en een strenge communie-praktijk verdedigd wordt. Wat kan er van veelvuldig communiceren overblijven, wanneer zuivere liefde als voorwaarde gesteld wordt? En zijn communie-onderricht voor kinderen was wel van dien aard, dat zeer vele kinderen niet voor de eerste H. Communie in aanmerking konden komen (179-189). Maar ook buitenlandse geschriften werden in de Nederlanden verspreid om te manen tot grote voorzichtigheid in de communie-praktijk. In 1674 en 1688 verscheen te Leuven een Latijnse vertaling van de *Fréquente*. Een werk van de Italiaanse Jezuiet E. DE BONIS (verschenen in 1595) werd via een Frans excerpt in 1671 in het Nederlands vertaald en later in een verzamelband met andere werkjes van dezelfde strekking opgenomen. Het was een wan-editie, die DE BONIS onrecht deed en zijn zeker niet mild standpunt in een eenzijdig licht plaatste (196-202). De werken van MICHAËL TREUVÉ, in Jansenistische kringen zeer gewaardeerd, vonden in Nederlandse vertaling ruime verspreiding. De figuur van deze theologische adviseur van BOSSUET is omstreden, maar volgens Dr NOUWENS behoort hij duidelijk tot diegenen, die in de geest van de *Fréquente*

de communie-praktijk wilden inperken. Zijn vertaler verkondigde de nauwe weg van Port Royal (203-215).

De reactie tegen de invloed van de *Fréquente* kon niet uitblijven. Vanaf de zeventiger jaren verschijnt een indrukwekkende reeks geschriften, die de strijd om het behoud voeren. Propagandisten uit het eerste uur werden opnieuw uitgegeven (DE ROJAS, MADRIDIUS). De ongunstige indruk, door de tendentieuze uitgave van DE BONIS gewekt, werd weggenomen door een volledige uitgave van zijn werk in 1672, waaruit duidelijk blijken moest dat hij de wekelijkse H. Communie als norm aanvaardt. Een werk van de Italiaanse Jezuiet LUCAS PINELLI uit het begin van de 17e eeuw verscheen in 1673 te Antwerpen in Nederlandse vertaling: ook hij verdedigde de wekelijkse communie in voldoende mate om tegenover de nieuwe richting naar voren gebracht te kunnen worden (220-230). Ook in nieuwe geschriften werd tegen de *Fréquente* stelling genomen. In 1674 brandmerkte de Carmeliet JUSTUS AB ASSUMPTIONE Frankrijk als de bron van het gevaar, waartegen hij met klem waarschuwde. In hetzelfde jaar (waarin tevens de Latijnse uitgave van de *Fréquente* te Leuven gedrukt werd) kwam een Nederlandse vertaling uit van een geschrift, waarmede de Capucijn YVES DE PARIS in Frankrijk de *Fréquente* bestreed (230-241).

Maar daarmede was de gevaarlijke stroming nog niet gekeerd. Toen de Antwerpse Jezuiet CORNELIUS HAZART in 1682 een aanval op de *Fréquente* lanceerde, brak er een storm los. In de heftige discussies, die nu volgden, nam de Vlaamse Jezuiet niets terug van zijn stellingen tegenover de *Fréquente,* hoewel hij geen voorstander was van de dagelijkse communie (242-247). Eenzelfde lot onderging de Carmeliet MARCUS A S. FRANCISCO, toen hij in 1686 op duidelijke wijze reageerde tegen bepaalde theologen van zijn tijd. Zijn standpunt was in lijnrechte tegenstelling met de *Fréquente,* maar ook hij was geen propagandist van de dagelijkse H. Communie (247-256). Ook de Capucijn ALBERTUS VAN 'S-HERTOGENBOSCH behoort volgens Pater NOUWENS tot de bestrijders van Port Royal. In zijn geschriften, op het eind van de 17e en in het begin van de 18e eeuw verschenen, toont hij tegenover de dagelijkse communie reserves, maar verdedigt hij een veelvuldige communie in graden (256-267). In deze jaren werden ook enkele werken van de Franse Jezuiet JEAN CRASSET vertaald. Zijn hoofddoel was onredelijke bezwaren weg te nemen; tegenover de veelvuldige communie zeer welwillend, geeft hij geen vrijbrief voor de dagelijkse communie (270-275).

Met nadruk wijst Dr NOUWENS er telkens op, dat de inzet van de strijd rond de *Fréquente* niet de dagelijkse maar de veelvuldige communie was. De tegenstanders van Port Royal waren zeker niet zonder meer vóór de dagelijkse H. Communie: daarvoor eisten ook zij hogere disposities dan voor de wekelijkse communie. Men zou de geschiedenis volkomen scheef trekken, indien men in alle tegenstand tegen de dagelijkse communie invloed van het Jansenisme zou willen zien.

Toch waren niet alle eucharistische geschriften van deze tijd in het gevecht voor of tegen de *Fréquente* betrokken. Er zijn er die geheel in de

geest van de Italiaanse faze de veelvuldige communie ongedwongen aanbevelen en tegelijkertijd tot goede voorbereiding aansporen zonder in de overdreven eisen van de *Fréquente* te vervallen (279-294).

Tot slot van dit hoofdstuk volgt weer een overzicht van de overige geestelijke literatuur, waarin sporen van het debat rond de *Fréquente* te vinden zijn (294-330). Wij releveren slechts één enkel punt. Bijzonder interessant is nl. de wijze, waarop S. FRANCISCUS VAN SALES door beide partijen wordt uitgespeeld. Het is bekend, dat deze Heilige de dagelijkse communie tot een privilege maakte van een élite en geen algemeen verlof voor de meer dan wekelijkse communie verleende (7). Zijn standpunt komt overeen met wat men in de eerste faze bij vele schrijvers aantreft (108). De normen van de *Introduction*, die zo lange tijd zullen doorwerken, werden in de Franse faze minstens even vaak aangewend om de condities voor de veelvuldige communie in te scherpen als om tot die veelvuldige communie aan te sporen. Het feit, dat een schrijver zich op zijn gezag beroept, zegt nog niets omtrent zijn al of niet behoren tot de rigoristische richting van Port Royal.

De praktijk in onze dagen

De studie van Dr NOUWENS eindigt in de 2e helft van de 18e eeuw. Een eindpunt van de strijd betekent dit tijdstip geenszins: men herinnere zich slechts het verzet, dat het vooruitstrevende boek van de Franse Jezuiet JEAN PICHON (*L'Esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la Fréquente Communion*, te Parijs in 1745 verschenen) weldra ook in onze streken uitlokte, en de pennestrijd COUËT-GODTS-LINTELO, die onmiddellijk aan het decreet *Sacra Tridentina Synodus* voorafging (9*) [7]). Maar Pater NOUWENS heeft over twee eeuwen geschiedenis van deze strijd een waarlijk nieuw licht geworpen; en tegen de achtergrond van deze geschiedenis gaat men beter begrijpen, welk een ingreep het communie-decreet van PIUS X betekende. Met één slag werd de dagelijkse H. Communie opengesteld voor allen, die in staat van genade zijn en door een goede mening geleid worden. Sinds de christelijke oudheid hadden slechts zeer weinigen het aangedurfd voor de dagelijkse communie niet meer te eisen dan voor een wekelijkse of maandelijkse. En dezelfde beginselen, waarop men zich beriep om de veelvuldige communie weer ingang te doen vinden, werden door verreweg de meesten ook aangewend om een beperkte veelvuldigheid te bepleiten: nl. de eer van God en het heil der zielen [8]). Slechts weinigen durfden de consequenties volledig aan, totdat Paus PIUS X een einde maakte aan alle onzekerheid en verwarring.

Wie aan de hand van Pater NOUWENS kennis genomen heeft van zovele meningsverschillen, moet wel herademen wanneer hij het decreet van PIUS X weer eens doorleest. „Communio frequens et quotidiana, utpote a Christo

---

7) Vgl. J. M. DERÉLY S.J., *Les décrets eucharistiques du Bienheureux Pie X*, in: *NRTh* 73 (1951) 897-911, 1033-1048. In deze artikelen, die veel historische bijzonderheden bevatten, vindt men op blz. 900 v. het een en ander omtrent de tijd, die onmiddellijk aan het decreet van 1905 voorafging.

8) Vgl. JAC. NOUWENS M.S.C., *De dagelijkse H. Communie en het ontzag voor God*, in: *OGL* 28 (1951-1952) 263-270.

Domino et a Catholica Ecclesia optatissima, omnibus Christifidelibus cuiusvis ordinis aut conditionis pateat; ita ut nemo, qui in statu gratiae sit et cum recta piaque mente ad s. mensam accedat, prohiberi ab ea possit" [9]). Wat wordt echter bedoeld met „recta piaque mens"? PIUS X geeft de volgende omschrijving: „Recta autem mens in eo est, ut qui ad sacram mensam accedit non usui, aut vanitati, aut humanis rationibus indulgeat, sed Dei placito satisfacere velit, ei arctius caritate coniungi, ac divino illo pharmaco suis infirmitatibus ac defectibus occurrere" [10]). Hoe eenvoudig deze woorden ook schijnen, toch roepen zij een probleem op. Vragen wij ons een ogenblik af, wat, zuiver moraaltheologisch gezien, vereist is om *geldig* en *waardig* te communiceren. Voor de geldigheid is nodig het doopsel en (bij „volwassenen") de intentio saltem habitualis implicita om dit sacrament te ontvangen — gelijk voor ieder ander sacrament der levenden, dat door „volwassenen" ontvangen wordt. Voor het waardig d.i. niet-heiligschennend communiceren is bovendien (per se) vereist de staat van genade — wederom gelijk bij ieder ander sacrament der levenden. Voorts spreken de moralisten over eerbied, aandacht, devotie, voorbereiding en dankzegging — maar dit alles heeft bij hen geen betrekking op het geldig en waardig d.i. niet-heiligschennend communiceren. Het merkwaardige is nu, dat PIUS X onder de voorwaarden om veelvuldig en dagelijks te *mogen* communiceren behalve de staat van genade ook de „recta mens" of „goede mening" noemt en deze beschrijft in termen, die klaarblijkelijk meer bedoelen dan de intentio habitualis implicita voor de geldigheid vereist. A priori redenerend zou men geneigd zijn voor de veelvuldige en dagelijkse communie als voorwaarde (behalve het doopsel en de intentio saltem habitualis implicita) niet meer te eisen dan staat van genade. Bij geen enkel ander sacrament der levenden wordt over goede mening gesproken in dier voege, als PIUS X het doet in verband met de veelvuldige communie! O.i. moet de oplossing van dit probleem hierin gezocht worden, dat de term „goede mening", die in de geschiedenis van de veelvuldige communie zo'n belangrijke rol heeft gespeeld, door PIUS X wordt overgenomen om een *pastorele* norm aan de hand te doen, waardoor een gezonde communie-praktijk veilig wordt gesteld. Het gevaar bestaat immers, dat veelvuldig communiceren ontaardt in sleur en routine, waarbij devotie en eerbied verloren gaan en op den duur zelfs de vereisten voor waardigheid en geldigheid in het gedrang zouden kunnen komen. Voor dat gevaar juist zijn de tegenstanders van de dagelijkse communie in vroeger eeuwen telkens weer teruggeschrokken! PIUS X geeft ons een pastorele norm, uitgedrukt in eenvoudige psychologische motieven, met behulp waarvan biechtvaders en gelovigen gemakkelijk kunnen nagaan, of bij het communiceren die houding aanwezig is waardoor genoemd gevaar wordt bezworen. De goede mening uit het decreet van PIUS X moet derhalve o.i. verstaan worden *niet in strikt moraaltheologische maar in praktisch-pastorele zin*. Dan wordt de omschrijving, die de Paus van deze goede mening geeft, ook ineens duidelijk. Want wie tot de H. Tafel nadert om

---

[9]) *ASS* 38 (1905-1906) 404. [10]) Ibidem.

God te behagen, om met Hem inniger verenigd te worden of bij Hem genezing van eigen zwakheden te vinden, hoeft niet te vrezen, dat zijn veelvuldig communiceren ontaarden zal in sleur en routine of dat hij zich zal laten leiden door ijdelheid en menselijk opzicht. Maar dan mogen wij ook besluiten, dat de goede mening aanwezig is in eenieder, die uit het verlangen om te communiceren tot de H. Tafel nadert, ook al zal somtijds enige sleur of gewoonte of een bijkomend menselijk motief mede een rol spelen.

De tegenstelling met vroegere opvattingen blijkt nog duidelijker uit de volgende woorden: „Etsi quam maxime expediat ut frequenti et quotidiana Communione utentes, venialibus peccatis, saltem plene deliberatis, eorumque affectu sint expertes, sufficit nihilominus ut culpis mortalibus vacent, cum proposito se nunquam in posterum peccaturos: quo sincero animi proposito, fieri non potest quin quotidie communicantes a peccatis etiam venialibus, ab eorumque affectu sensim se expediant" [11]). Het vrij zijn van dagelijkse zonden en van gehechtheid daaraan — zo vaak in de loop van de geschiedenis als voorwaarde voor een hogere frequentie geëist — is zeer gewenst maar geen noodzakelijke dispositie. Het kan weliswaar niet uitblijven, dat wie dagelijks communiceert zich geleidelijk aan zal ontdoen *ook* van dagelijkse zonden en gehechtheid daaraan; maar men zou tegen de grondstelling van het decreet ingaan, wanneer men deze te verwachten *vrucht* wederom tot *conditie* zou uitroepen [12]). Het achterwege blijven van iedere vooruitgang kan zeker een teken zijn, waaruit men zou mogen besluiten dat de „recta piaque mens" ontbreekt; maar men vergete niet, dat ook het vrijblijven van doodzonden of zelfs het minder frequent terugvallen in doodzonde een belangrijke vooruitgang kan betekenen; en in het algemeen: men besluite niet te gauw, dat in werkelijkheid iedere vooruitgang ontbreekt.

Ook in zake de rol van de biechtvader schept het decreet van PIUS X grote klaarheid: „Ut frequens et quotidiana Communio maiori prudentia fiat uberiorique merito augeatur, oportet ut Confessarii consilium intercedat. Caveant tamen Confessarii ne a frequenti seu quotidiana Communione quemquam avertant, qui in statu gratiae reperiatur et recta mente accedat" [13]). Hoe uiteenlopend heeft men niet geoordeeld over de functie van de biechtvader t.a.v. de veelvuldige en dagelijkse communie van de gelovigen! PIUS X laat de dagelijkse communie niet afhangen van een verlof van de biechtvader! Ieder, die in staat van genade is en een goede mening heeft, *mag* dagelijks communiceren: met of zonder voorkennis van zijn biechtvader. Maar *om met des te meer vrucht en voorzichtigheid* deze praktijk te beoefenen, moet men zijn biechtvader *raadplegen*, die echter van zijn kant geen enkel recht heeft de wekelijkse of dagelijkse communie te verbieden, wanneer aan de twee fundamentele voorwaarden voldaan is.

---

[11]) *ASS* 38 (1905-1906) 404.

[12]) Vgl. hieromtrent: J. L. JANSEN C.SS.R., *De Communione frequenti et quotidiana*, in: *NKS* 10 (1910) 262-269; P. DIRCKX, *De veelvuldige Communie en de dagelijksche zonden*, ibidem, blz. 381-384.

[13]) *ASS* 38 (1905-1906) 405.

Met deze heldere en eenvoudige normen bedoelde PIUS X zeer beslist een einde te maken aan de onzekerheid, waarin de gelovigen door een wirwar van meningen verkeerden. „Denique post promulgatum hoc Decretum omnes ecclesiastici scriptores a quavis contentiosa disputatione circa dispositiones ad frequentem et quotidianam communionem abstineant" [14]). Zijn leer is de leer van de Kerk — opnieuw bevestigd door zijn Zaligverklaring [15]) — waarvan niemand mag afwijken, die over de praktijk van de veelvuldige communie in onze dagen wil schrijven. Dat er toch omtrent deze praktijk nog wel het een en ander valt op te merken, moge blijken uit de nu volgende pastorele beschouwingen.

Veelvuldig communiceren

Het is de uitdrukkelijke wens van PIUS X, dat de veelvuldige en dagelijkse H. Communie („utpote a Christo Domino et a Catholica Ecclesia optatissima" [16])) met alle kracht bevorderd worde: „Parochi, Confessarii et concionatores, ... christianum populum ad hunc tam pium ac tam salutarem usum crebris admonitionibus multoque studio cohortentur" [17]). Aan deze wens is zeker in ons land in ruime mate gehoor gegeven, maar het blijft van belang de gelovigen duidelijk te onderrichten en vurig aan te sporen, te meer nu dit „vrome en heilzame gebruik" ook in ons land de laatste jaren teruggelopen is [18]). Ook ouders en andere opvoeders hebben hierin een taak: zij mogen de kinderen, vooral in de tijd na de eerste H. Communie [19]), met woord en daad gerust aansporen tot veelvuldig en dagelijks communiceren, mits zij hun (onvolgroeide) vrijheid geen geweld aan doen — waarover aanstonds meer.

Een practisch middel om de veelvuldige communie te bevorderen is het voldoende gelegenheid geven om ook buiten de H. Mis te communiceren. Het zou jammer zijn, als het prijzenswaardig streven om het communiceren onder de H. Mis te bevorderen een belemmering ging vormen voor de veelvuldigheid. „Het communiceren onder de H. Mis worde ten sterkste bevorderd, vooral door de geloovigen te instrueeren over het verband tusschen het H. Offer en de H. Communie. — Men is verplicht ook buiten de H. Mis voldoende gelegenheid te blijven geven voor het ontvangen der H. Communie", schreven de Nederlandse Bisschoppen in de *Richtlijnen van het Nederlandsch Episcopaat over de actieve deelname der geloovigen aan de H. Mis* [20]). En in dezelfde geest leerde Paus PIUS XII in zijn Encycliek *Mediator Dei*: „Valde autem opportunum est, quod ceteroquin Liturgia statuit, populum ad sacram accedere synaxim, postquam sacerdos

[14]) Ibidem, blz. 406.

[15]) Vgl. JAC. NOUWENS M.S.C., *a.c.*, in: *OGL* 28 (1951-1952) 263-264; J. M. DERÉLY S.J., *a.c.*, in: *NRTh* 73 (1951) 1046 v.

[16]) *ASS* 38 (1905-1906) 404.

[17]) Ibidem, blz. 405.

[18]) Voor Frankrijk vindt men enige bijzonderheden bij J. M. DERÉLY S.J., *a.c.*, in: *NRTh* 73 (1951) 899 v.

[19]) Vgl. Zr. M. WILLIBRORDA, *Nazorg voor onze eerst-communicantjes*, in: *School en Godsdienst* 6 (1952) 177-184.

[20]) *Analecta Utrecht* 17 (1944) 46.

divinam dapem ex ara libaverit;... Verumtamen causae interdum non desunt, nec rarae sunt, cur Eucharisticus panis vel ante vel post Sacrificium ipsum distribuatur" [21]). Het druk-bezette leven van de gelovigen laat zich niet altijd dringen binnen het schema van de vastgestelde HH. Missen — maar het komt helaas toch voor, dat gelovigen zelfs op de eerste Vrijdag van de maand in hun parochiekerk niet te communie kùnnen gaan, omdat er geen voldoende gelegenheid gegeven wordt buiten de „liturgische tijd". Een dergelijke praktijk is zeker niet volgens de geest van de Kerk.

Het streven om de veelvuldige communie te bevorderen mag niet in excessen vervallen. Men moet aansporen en vermanen, men mag niet dwingen of forceren, want voor een gezonde communie-praktijk is werkelijke vrijheid van het hoogste belang. In de bekende *Instructio reservata* [22]) van de S. Congr. de Sacramentis 8 Dec. 1938 — een document, dat men ten onrechte zou beschouwen als een stap terug in het streven van de Kerk om de veelvuldige communie te bevorderen [23]) — wordt met nadruk op deze vrijheid gewezen. De Instructie beoogt met name het gevaar van sleur en heiligschennis, dat door de praktijk van de veelvuldige communie gegroeid is, zoveel mogelijk te reduceren. Zij geeft een aantal richtlijnen aan, die echter in de praktijk nog niet overal zijn doorgevoerd. Pater BOELAARS heeft nog onlangs er op gewezen, dat in vele religieuze communiteiten de gewoonte gehandhaafd bleef om volgens een strenge en bijna militaire orde tot de H. Tafel te naderen, lijnrecht in strijd met genoemde Instructie, die volgens de titel toch ook voor religieuze communiteiten geldt [24]). Het door elkaar te communie gaan moge in alle colleges, internaten en communiteiten verwezenlijkt worden, opdat een ieder zich werkelijk vrij voele wanneer hij om de een of andere reden niet te communie wenst te gaan. De Instructie zegt ook uitdrukkelijk, dat de veelvuldige en dagelijkse H. Communie door geen enkele wet wordt voorgeschreven maar aan ieders persoonlijke devotie wordt overgelaten. Oversten moeten deze vrijheid respecteren en zelfs blijk geven van hun vreugde, wanneer onderdanen daarvan gebruik maken om ook niet te communie te gaan. Wat hier van de Oversten gezegd wordt, geldt ook voor ouders en andere opvoedkundige instanties t.a.v. de kinderen. Dr BOELAARS merkt terecht op, dat de juiste verbinding van leiding door ouders, geestelijken of onderwijzers met de eerbied voor de vrijheid in het godsdienstig leven een delicaat punt is; maar dat men toch niet overbezorgd hoeft te zijn, omdat de vrijheid van het kind beperkt is door de rechtmatige beïnvloeding door de opvoeder [25]). Bij jonge kinderen hoeft men inderdaad

---

[21]) *AAS* 39 (1947) 565 v.

[22]) Deze Instructie *de communione quotidiana habituali et pene generali in seminariis, collegiis, communitatibus etiam religiosis et de abusibus in eadem praecavendis* werd niet gepubliceerd in de *AAS*. De Latijnse tekst vindt men in *Periodica* 28 (1939) 317-324; eveneens, met Nederlandse vertaling, in: *Analecta Utrecht* 12 (1939) 65-74; een samenvatting in: *NKS* 40 (1940) 31 v.

[23]) Vgl. J. M. DERÉLY S.J., *a.c.*, in: *NRTh* 73 (1951) 1040.

[24]) H. BOELAARS C.SS.R., *Het communiceren in religieuze communiteiten*, in: *NKS* 48 (1952) 226-228.

[25]) H. BOELAARS C.SS.R., *Veelvuldige kindercommunie*, in: *NKS* 45 (1949) 374.

niet zeer bezorgd te zijn; maar worden zij wat ouder, dan lijkt het ons beslist nodig dat de ouders hun kinderen meer uitdrukkelijk vrij laten. Het is natuurlijk zeer mooi, als de ouders samen met hun kinderen te communie plegen te gaan. Maar juist bij het bestaan van een dergelijke gewoonte zullen de ouders er goed aan doen tegen hun kinderen, als zij elf of twaalf jaar worden, bij voorbeeld te zeggen: „wij gaan samen naar de kerk en samen te communie; maar als je om een of andere reden niet te communie wil gaan, dan ben je daar helemaal vrij in; om alle moeilijkheden te voorkomen, drink je dan maar van te voren een glas water: dan is het probleem meteen opgelost". Wanneer de ouders juist van de voorbeeldige gezinnen zo te werk gingen, zouden heel wat precaire situaties voorkomen worden. En iedere biechtvader weet, dat zulke situaties geen zeldzaamheid zijn [26]).

Zorgvuldig communiceren

Het lijdt geen twijfel, dat PIUS X de veelvuldige communie met alle kracht bevorderd wil zien en zelfs voor de dagelijkse communie geen andere voorwaarden stelt dan staat van genade en goede mening. Maar eveneens legt hij sterke nadruk op het zorgvuldig communiceren: „Cum vero Sacramenta Novae Legis, etsi effectum suum ex opere operato sortiantur, maiorem tamen producant effectum quo maiores dispositiones in iis suscipiendis adhibeantur, idcirco curandum est ut sedula ad sacram Communionem praeparatio antecedat, et congrua gratiarum actio inde sequatur, iuxta uniuscuiusque vires, conditionem ac officia" [27]). Veelvuldig en zorgvuldig zijn twee begrippen, die elkander niet behoeven uit te sluiten maar in de praktijk wel eens met elkaar in conflict komen. De veelvuldigheid is in ons land bij velen in gebruik gekomen, maar de zorgvuldigheid heeft bij niet weinigen (in het Zuiden wellicht meer dan in het Noorden) schade geleden. De plechtstatigheid, waarmede men in vroegere tijden enkele malen in het jaar ter H. Tafel naderde, kon natuurlijk niet blijven toen de H. Communie voor velen een wekelijks of zelfs dagelijks terugkerende gebeurtenis werd. Het „assueta vilescunt" doet zich ook hier gelden; en zo is het althans te verklaren, dat voorbereiding en dankzegging vaak verwaarloosd worden, nu het communiceren iets „gewoons" werd. In dit opzicht is onze communie-praktijk niet zo rooskleurig! Velen bereiden zich slordig voor, tallozen maken niet veel van hun dankzegging, weinigen houden de heilzame praktijk in ere van ongeveer één kwartier na de H. Communie in gebed door te brengen. Somtijds neemt deze slordigheid zulke vormen aan, dat men terecht mag twijfelen aan de „recta piaque mens". Wanneer men kinderen en volwassenen de kerk ziet binnenlopen en (eventueel via de biechtstoel) naar de communie-

---

[26]) Omtrent deze vrijheid van de kinderen vgl. de Statuten van Utrecht (n. 144), Den Bosch (n. 168) en Breda (n. 109). Bekend zijn ook de practische richtlijnen van Mgr. P. Hopmans, gepubliceerd in *Sancta Maria* 1925 en overgenomen in: S. BRAAKMAN, *De Kindermis, (Opvoedkundige Brochurenreeks*, n. 89), Tilburg, 1937, blz. 47-49. Deze richtlijnen stemmen geheel overeen met wat de Instructio reservata omtrent dit punt zegt.

[27]) *ASS* 38 (1905-1906) 404.

bank snellen, omdat toevallig communie wordt uitgereikt, en dan na vijf of zeven minuten weer ziet verdwijnen, is men geneigd met Pater NOUWENS te spreken van „holderdebolder-communiceren" [28]). Dergelijke communiepraktijk is niet in overeenstemming met het decreet van PIUS X.

Hier mogen wij gerust in de leer gaan bij schrijvers uit vroegere eeuwen. Juist uit vrees voor genoemde gevolgen schrokken zij vaak terug voor de dagelijkse communie: velen onder hen stelden bijzondere eisen aan de dagelijks-communicerenden, omdat anders — zo meenden zij — voorbereiding en dankzegging, eerbied en godsvrucht in het gedrang zouden komen. Wij weten sinds PIUS X, dat deze redenering niet juist is: dergelijke nadelige gevolgen zijn niet noodzakelijk aan de praktijk van de dagelijkse communie verbonden en mogen daarom geen reden zijn om voor deze praktijk meer te vorderen dan staat van genade en goede mening. Wèl kunnen wij van onze voorvaderen leren uit eerbied voor het H. Sacrament de onnadenkendheid in het communiceren te bestrijden: niet door de veelvuldigheid in te perken, maar door de zorgvuldigheid positief te bevorderen [29]). Misschien hebben wij in de afgelopen decennia bij het prediken over de veelvuldigheid te weinig aandacht geschonken aan de eerbied en zorg, die men bij het communiceren aan de dag behoort te leggen. In ieder geval is het van groot belang dit aspect in de toekomst sterker te beklemtonen.

Spreken wij voldoende over de goede mening? In de 2e editie van de nieuwe Nederlandse katechismus is de goede mening als vereiste om *waardig* te communiceren komen te vervallen; terecht, omdat de formulering van vraag 282 („Wat wordt vereist, om waardig te communiceren?") vooral in verband met vraag 284 („Wat voor zonde doet hij, die onwaardig communiceert?") gemakkelijk aanleiding kon geven tot misverstand, alsof n.l. bij gebrek aan goede mening een doodzonde van heiligschennis zou worden begaan. De goede mening immers, waarover PIUS X spreekt, is niet een voorwaarde om waardig d.i. niet-heiligschennend te communiceren, maar om van de veelvuldige communie een waarlijk heilzame praktijk te maken. Het is jammer, dat de goede mening in de nieuwe katechismus nu helemaal niet meer genoemd wordt in verband met de veelvuldige H. Communie. Want juist bij de veelvuldige communie komt het erop aan zich te laten leiden door goede motieven, niet door louter sleur of gewoonte of menselijk opzicht (dit vooral bij kinderen). In de praktijk zal de goede mening bij de meesten wel aanwezig zijn, maar, als zij werkelijk zou ontbreken, is de veelvuldige communie niet verantwoord. Wanneer het geval zich voordoet, zal men meestal door onderricht en vermaning de betrokken persoon tot een betere houding kunnen brengen; lukt dat niet, dat kan de veelvuldige communie gerust verboden worden. In de *Nederlandse Katholieke Stemmen* werd enkele jaren geleden een interessante casus behandeld omtrent het veelvuldig communiceren van kinderen: een kapelaan, die tijdens de kindermis bemerkt

---

[28]) *A.c.*, in: *OGL* 28 (1952) 270.
[29]) Vgl. JAC. NOUWENS M.S.C., *a.c.*, in: *OGL* 28 (1952) 270.

had dat twee kinderen voortdurend zaten te spelen ondanks herhaalde waarschuwingen zijnerzijds, verbood tenslotte die kinderen te communie te gaan. Volkomen terecht, zegt Pater BOELAARS na een zorgvuldige bespreking van de theorie, omdat hier behalve een goede mening ook alle voorbereiding en devotie ontbrak [30]).

In de meeste gevallen, waarin wij tekorten bij het veelvuldig communiceren constateren, is het niet zozeer gebrek aan goede mening als wel gebrek aan voorbereiding en dankzegging. De katechismus vermaant zeer juist: „Om met veel vrucht te communiceren moeten wij onze voorbereiding en dankzegging goed verzorgen" (vraag 288), en: „Als wij veelvuldig de H. Communie ontvangen, waartoe de H. Kerk ons bijzonder aanspoort, moeten wij zorgen, dat onze eerbied en godsvrucht niet verminderen" (vraag 290) — al blijft het jammer, dat het kwartier dankzegging uit de vroegere katechismus niet meer vermeld wordt [31]). Hier ligt een positieve taak voor de katechese, de prediking en de zielzorg in de biechtstoel. Tekorten in voorbereiding en dankzegging mogen voor ons geen aanleiding meer zijn om de veelvuldigheid in te perken, gelijk dat in vroegere tijden zo vaak geschied is, maar wel een aansporing om met meer nadruk daarover te spreken zowel op de preekstoel als in de biechtstoel. Gelovigen, die aan de twee fundamentele voorwaarden voldoen, hebben geen verlof van de biechtvader nodig om veelvuldig en zelfs dagelijks te communiceren; wel behoeven zij de raad van de biechtvader om de moeilijkheden, die zich t.a.v. voorbereiding en dankzegging zullen voordoen, te overwinnen. Juist hier immers schakelt PIUS X de biechtvader als raadgever in: „Ut frequens et quotidiana Communio maiori prudentia fiat uberiorique merito augeatur . . ." [32]).

Penitenten klagen dikwijls over een zekere sleur, die zij bij het veelvuldig communiceren op den duur ondervinden, een sleur die niet bestaat in gebrek aan goede mening maar in een zekere dorheid en gevoelloosheid. Het is de taak van de biechtvader dergelijke penitenten te instrueren omtrent de gewone wetten van het gebedsleven, waaraan perioden van dorheid en gevoelloosheid inhaerent zijn, en hen de hulpmiddelen aan de hand te doen om

---

30) H. BOELAARS C.SS.R., *Veelvuldige kindercommunie*, in: *NKS* 45 (1949) 369-377.

31) A. VERHEGGEN, lid van de Bisschoppelijke Katechismus-Commissie, schrijft hieromtrent in het *Tijdschrift voor Liturgie* 36 (1952) 236: „Er is een punt dat misschien terecht verwondering heeft opgewekt nl. dat weggevallen is vr. 385 van de O.K.: Na de H. Communie behoren wij minstens één kwartier door te brengen met Jezus te aanbidden. Waarschijnlijk heeft het woord kwartier een rol gespeeld. Ze is vervangen door het weliswaar minder concrete maar daarom toch niet minder onduidelijke antwoord van vr. 288, dat wij voorbereiding en dankzegging goed moeten verzorgen". — Over de dankzegging vgl. men ook de artikelen van H. BOELAARS C.SS.R., *De dankzegging na de H. Communie*, in: *NKS* 43 (1947) 209-221; *Nog even: De dankzegging na de H. Communie*, ibidem, blz. 310-312; *De dankzegging na de H. Communie in de encycliek Mediator Dei*, in: *NKS* 44 (1948) 107-112. Men vgl. ook de encycliek *Mystici Corporis Christi*, in: *AAS* 35 (1943) 236 en de encycliek *Mediator Dei*, in: *AAS* 39 (1947) 566-568.

32) *ASS* 38 (1905-1906) 405.

ondanks die „sleur" toch met vrucht te blijven communiceren. Zeker moet hij niet ingaan op het voorstel, dat penitenten dan wel doen, om n.l. minder vaak te communiceren in de hoop aldus meer godsvrucht te ondervinden. Een dergelijk teruggrijpen naar opvattingen uit vroeger eeuwen zou in strijd zijn met de richtlijnen door PIUS X gegeven en eigenlijk ook met de wetten van een gezond christelijk gebedsleven. Het uitstellen van de H. Communie om beter en met meer smaak te communiceren gaat uit van een foutieve veronderstelling: de gelovigen moeten leren met of zonder dorheid, met of zonder gevoel, ernstig en zorgvuldig te blijven communiceren. Bedoeld uitstel mag men zeker niet opleggen, maar het heeft o.i. ook geen zin een dergelijk uitstel aan te raden: het is de taak van de biechtvader op positieve wijze mèt de frequentie ook de devotie te bevorderen. Zeer juist schrijft J. M. DERÉLY S.J.: „C'est pourquoi à la proposition de l'abstention systématique nous répondons: là n'est pas la solution. Il ne s'agit pas de moins communier, mais d'aider les âmes, surtout d'enfants et d'adolescents, à mieux communier" [33]). — Trouwens ook omwille van de vrijheid in een communiteit zouden wij niet gaarne tot dit middel onze toevlucht nemen. Iedereen is het er over eens, dat men om deze reden aan de leden van een communiteit niet kan *opleggen* zich b.v. eens per maand van de H. Communie te onthouden. Over de vraag, of men dit middel kan *aanraden* of *voorstellen*, lopen de meningen enigszins uiteen. Met Pater VERMEERSCH zijn wij geneigd dit middel te beschouwen als niet noodzakelijk, weinig nuttig en tamelijk precair [34]). O.i. ligt de oplossing voor deze en dergelijke moeilijkheden altijd in een positieve vorming van de gelovigen, zodat mèt de veelvuldigheid ook de vrijheid en de zorgvuldigheid bevorderd worde.

Op het einde van een uitstekend overzicht van de geschiedenis van de veelvuldige H. Communie geeft J. DUHR S.J. een ietwat pessimistisch beeld van de „Situation actuelle de la réception eucharistique"; maar de conclusie schijnt wel gerechtvaardigd: „Il nous semble que si les effets de la communion fréquente ne sont pas ce qu'on pouvait en espérer, c'est parce que l'appel qu'on adressait aux âmes n'a pas été suffisamment accompagné *d'une formation eucharistique* vraiment profonde" [35]). Moge de bestudering van de prachtige dissertatie, door Dr NOUWENS M.S.C. geschreven, voor velen een aansporing worden om in deze leemte te voorzien.

Maastricht ALPH. VAN KOL

---

[33]) *A.c.*, in: *NRTh* 73 (1951) 1044.

[34]) A. VERMEERSCH S.J., *De Probatione ante S. Communionem. Dissertatio Pastoralis*, in: *Periodica* 15 (1926) (95)-(97). Vgl. ook J. C. ALBERDINGK THIJM S.J., *De Dagelijksche Communie. Een Kantteekening* [bij het boekje *Triduum Eucharistique* van P. LINTELO S.J.], in: *NKS* 8 (1908) 356-362. — Een iets milder maar toch zeer voorzichtig standpunt wordt verdedigd door J. CREUSEN S.J., *Communion fréquente ou quotidienne*, in: *Rev. des Comm. religieuses* 10 (1934) 56-67.

[35]) *Communion fréquente*, in: *Dict. de Spir.*, II, kk. 1234-1292; het citaat vindt men in k. 1288.

BOEKBESPREKINGEN

Prof. Dr M. A. BEEK, *Aan Babylons stromen, Hoofdmomenten uit de cultuurgeschiedenis van Mesopotamië in het Oud-Testamentische tijdvak,* tweede verbeterde druk, Amsterdam, Uitg. Mij „Kosmos", 16 x 25, 255 blz., geïllustr., geb. f 9.50, 150 B. frs.

De vulgariserende voordrachten over Mesopotamië, die Prof. Beek hield voor de Amsterdamse Volksuniversiteit, verschijnen hier reeds in de tweede uitgaaf. En terecht. In een boeiende, onderhoudende stijl, die ook de „opgroeiende jeugd" (7) kan aanspreken, zonder vertoon van noten of bewijsmateriaal (7) wordt een beeld geschetst van de opkomst der Assyro-Babylonische beschaving, van de bloei van Mari omstreeks 1700 v. C., van het wetboek van Eshnunna (rond 1950 v. C.), van de bibliotheek van Assurbanipal, van het Babylon van Nebukadnezar. Ten slotte worden enkele beschouwingen ten beste gegeven over het verband tusen Babel en Bijbel. Mooie illustraties, twee registers (teksten, namen en zaken) verhogen de aantrekkelijkheid van deze publicatie. De informatie is in de allermeeste gevallen volledig *up to date*. Slechts zeer zelden kan men een bedenking naar voren brengen. Het romantisch verlangen naar oude beschavingen zal wel in het begin der 19de (niet der 18de) eeuw te plaatsen zijn (13). Kan de Elchanan, die Goliat versloeg, ook niet David zelf zijn, volgens de recente suggestie van Prof. A. M. HONEYMAN (Univ. of St Andrews) (29)? De Chorsabad-lijst was wel vroeger bekend, doch ze werd slechts in 1942 v. door POEBEL gepubliceerd (87). Moet men de titel „wijnschenkster" van Urbaba van Kish (95) ernstiger nemen dan de benaming „tuinman" van Ellil-Bani (133)? Is het zeker dat de ruilkoning ter dood gebracht werd (133)? S. citeert zelf, in zijn bibliographie de studie van G. GOOSSENS, die er een andere opinie op na houdt (162). — Op sommige plaatsen zou een nadere uitleg niet overbodig geweest zijn. Waarom zijn ten slotte „alle tekens (v. h. spijkerschrift) telkens een kwart slag naar links gevallen" (22)? Waarom wordt DHORME niet vermeld bij de ontcijfering van het Ugarietisch (27)? Waarom combineert de Sumerische koninglijst evenwijdig lopende rijken (33)? Waarom is het afsnijden van de mantelzoom een erge belediging (67; cfr. onze studie over „Fimbria vestimenti" in *Verbum Domini* 1947, 218-230)?
Af en toe komt het theologisch standpunt van de auteur naar voren. Hij wil wel „zorgvuldig vermijden om wetenschappelijke uitspraken en geloofsovertuigingen met elkander te vermengen" (234). Voor ons katholieken doet dit wel enigszins eigenaardig aan: wij immers nemen aan dat niet het bovennatuurlijk geloof zelf, doch zeker de credibiliteit kan steunen op wetenschappelijk verantwoorde feiten (tegen 107). Anderzijds waagt de auteur zich aan appreciaties over de godsdienstige waarde van het O. T. die o.i. niet altijd juist zijn. Woorden als „imperialistisch" in verband met de oude profeten (65; bedoeld is „universalistisch" of „exclusief-Jahwistisch"), of „praktisch monotheïsme" (218; bedoeld is „monolatrie" of „henotheïsme") worden in een vreemde zin gebruikt. Dat het „O. T. geen verschil kent tussen mythe, legende en historie" (29) is niet zeer waarschijnlijk; veel lastiger is het voor ons te achterhalen tot welke categorie een bepaald verhaal moet gerekend worden. Dat er „geen wezenlijk verschil" zou bestaan tussen de Godsopvatting van boek Job en de Babylonische (229) wordt door S. zelf tegengesproken (234-35). Dat de Hebreeuwse tekst van Gen. 2, 17 zou betekenen „Ge zult onmiddellijk sterven" is niet juist; de constructie van infinitivus absolutus met een finiete vorm is dubbelzinnig; ze kan vertaald worden door: „onmiddellijk" of door „zeker"; de bekoorder maakt juist gebruik van deze dubbelzinnigheid in Gen. 3, 4 (232). Tot slot mogen enkele drukfouten vermeld worden. Men leze „Boghazköi" (117; 149); Sjubad (i.p.v. Sjubat: 34; de spelling is correct op blz. 133 en 177); Königtum (i.p.v. Köningtum: 203); Israëlieten (i.p.v. Israëllieten: 235). De datum van H. FRANKFORT's boek, Kingship and the Gods, is correct op blz. 238, doch foutief op blz. 162 (het moet dus zijn: 1948).

J. De Fraine

Martin NOTH, *Geschichte Israels,* Göttingen, Vanden Hoeck & Ruprecht, 1950, 16 x 24, VIII + 395 blz.

Om een geschiedenis van Israël te kunnen schrijven, moet men eerst tot klaarheid komen over het historische gehalte van de bijbelverhalen die er de voornaamste bron van zijn. Daar deze echter gewoonlijk heel wat meer dan een louter feitenrelaas willen zijn, moet de

geschiedschrijver langs het bijbelverhaal trachten door te dringen tot het objectieve gegeven dat er uiteindelijk aan ten grondslag ligt. Dat de overlevering een zekere rol heeft gespeeld bij de wording van het verhaal, zal niemand ontkennen, maar we geloven niet meer aan het creatief genie der volksoverlevering, zeker niet aan een creatie uit een nihilum aan objectiviteit. Het onderzoek naar het „oergesteente" der werkelijkheid is bijzonder dringend, wanneer er een grote afstand ligt tussen het feit en het verhaal dat ervan in de Bijbel staat opgetekend, daar in dit geval het bijbelverhaal het resultaat is van een min of meer lange mondelinge en schriftelijke overleveringsgeschiedenis. Daarom zal vooral het beeld dat een geschiedschrijver zich van de eerste helft van Israëls geschiedenis (tot aan David) ontwerpt, geheel bepaald worden door zijn opvatting: 1. over het ontstaan van de Pentateuch en van de boeken Josuë, Rechters, Samuël; 2. over het ontstaan van de verhaalstof die in genoemde boeken verwerkt is. Noth's vroegere studies, waarvan dit boek zoveel als de samenvatting en toepassing is, concentreren zich vooral op het tweede punt. Tot aan de „formgeschichtliche" school, waarvan Noth een leerling is, had men vrijwel uitsluitend oog voor de *literaire* wordingsgeschiedenis der bijbelboeken. Noth's onderzoek is geheel op het *vóór-literaire* stadium gericht. Wel is ook voor hem het samengesteld karakter van de huidige bijbeltekst het materiaal waarmee hij werkt en dat hij met zeldzame scherpzinnigheid onderzoekt, maar hij doet dat niet om de literaire „documenten" te reconstrueren waarmee de redacteur van het huidige bijbelboek zijn verhaal samenstelde. Hij tracht in de huidige tekst sporen te ontdekken van de vóór-literaire overleveringsgeschiedenis van de verhaalstof zelf. Zo meent hij in de tegenwoordige vorm van de Pentateuch voldoende aanduidingen te vinden om door te dringen tot de „kiemcel" van de Pentateuch en tot de andere grote themata die er in de mondelinge overlevering gaandeweg mee verbonden werden. Dit natuurlijk in voortdurende voelingname met de oudere teksten buiten de Pentateuch. Dan reconstrueert hij, hoe deze themata met allerlei detailstof en min of meer historisch gruis uitgebreid en opgevuld werden en hoe eindelijk de verbinding tot één doorlopend verhaal tot stand kwam. Daarna pas komt de literaire kwestie, de vraag naar de schriftelijke fixering aan de orde, welke dan in hoofdzaak volgens de klassieke bronnentheorie wordt beantwoord.

De bruikbaarheid van dit boek ligt vooral in het tweede en minst originele deel. Wanneer een zo veelzijdig georiënteerd en goed geïnformeerd vakman als Noth voor zijn studenten een synthese schrijft over de tweede helft van Israëls geschiedenis, waarvoor ook buitenbijbelse bronnen zoveel materiaal leveren, dan krijgen we een rijk gedocumenteerd en geschakeerd beeld, zoals men het elders niet licht aan zal treffen. Het eerste deel is heel wat suggestiever en persoonlijker, ook verdienstelijker voorzover het in zeer moeilijke vraagstukken de problemen op een nieuwe wijze stelt en ze langs minder betreden paden tracht op te lossen. Die oplossing is echter verre van definitief, integendeel, ze behoeft een grondige herziening, daar ze steunt op een systeem dat niet vrij is van ernstige contradicties en alles te zamen toch nog meer werkt met theoretische constructie dan met feitelijke gegevens.

Noth's visie is geen verrassing meer. Ze begon zich reeds af te tekenen in zijn klassiek geworden boek *Das System der zwölf Stämme Israëls* (1930). Als verdere etappes dienen vermeld zijn commentaar op het boek *Josuë* (1938) en vooral zijn *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien*, waaronder bijzonder zijn *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948), in de vorige jaargang van dit tijdschrift besproken (blz. 183 v), een ernstige studie waard is. Hoe indrukwekkend dit oeuvre ook is — waarbij nog vele tijdschriftartikels gerekend moeten worden — men kan zich niet onttrekken aan de indruk dat Noth toch, ondanks zijn streven naar de objectiviteit, gevangen zit in zijn eigen systeem, wat niet verwondert omdat er zoveel waars in zit. Het is verleidelijk om bij hem in te stappen en voor je het weet draai je met hem mee rond in dezelfde grandioze cirkel. Het is buitengewoon waar en te dikwijls vergeten, dat we de Bijbel door Israëls ogen moeten lezen, maar dat wil niet zeggen, dat Israël achteraf zijn eigen geschiedenis gemaakt heeft. En daarop komt het bij Noth per slot van rekening toch wel neer. Zeker, de losse verhaalstof is objectief, ze hangt niet in de lucht, er is een aanleiding geweest die de sneeuwbal aan het rollen bracht, maar pas het latere Israël heeft het losse materiaal aaneengeregen, er zin en samenhang aan gegeven, het op eigen verleden en op Jahweh betrokken, met andere woorden, er geschiedenis van gemaakt. Dat Israëls ethnische groei en opbouw niet zo eenvoudig is verlopen als het bekende bijbelschema het voorstelt, is ook op bijbelse gronden waarschijnlijk. Niet vlees en bloed maar geloof is de voornaamste factor geweest die Israël geschapen heeft. Het kan zijn, dat de gewijde schrijver, juist om de lijn der geloofstraditie scherper te doen uitkomen, de ethnologische ontwikkeling sterker geschematiseerd heeft dan een ambtenaar van de burgerlijke stand het had mogen doen. Noth kan dus tot op zekere hoogte gelijk hebben, wanneer hij meent, dat het volk Israël is ontstaan uit elementen van tamelijk heterogene herkomst. Maar onhoudbaar is zijn opvatting, dat ook Israëls geloofsbezit uit heterogene elementen is opgebouwd. Als het zout zelf zouteloos wordt, ... als het Israël-formerend beginsel zelf

heterogeen is, hoe dan het opvallend homogene verschijnsel Israël verklaren?

Toch is ook voor Noth Israëls eenheid en karakteristieke physionomie te midden der andere volkeren slechts te verklaren op grond van een gemeenschappelijke geloofsbelijdenis, welke een reeks beslissende historische ervaringen tot inhoud heeft. Scherp gezien en goed geformuleerd! Maar .... deze ervaringen zijn niet die van Israël geweest, slechts van bepaalde elementen waaruit mede het latere Israël ontstond. Hij tracht aannemelijk te maken hoe ze later tot israëlietisch gemeengoed geworden zijn. Daarin slaagt hij niet en zal hij, volgens zijn eigen beginsel, ook nooit kunnen slagen. Want Moses is, ook volgens Noth, een dermate unieke persoonlijkheid geweest, dat de volksgroep, die hem heeft meegemaakt, daarmee eens en voorgoed tot een aparte gemeenschap gestempeld zou zijn. En wanneer, zoals Noth meent, een andere groep, die nooit iets met Moses had uit te staan, de bevrijding uit Egypte en de doortocht door de Rode Zee heeft meegemaakt, dan is dat wederom een collectieve ervaring welke in staat is het aanzijn te geven aan een gemeenschap welke een eigen leven gaat leiden, onderscheiden van anderen die zoiets niet hebben meegemaakt. Hier schijnt ons dus het zwakke punt van Noth's visie gelegen: enerzijds is het verschijnsel Israël slechts te verklaren op grond van een gezamenlijke geloofsbelijdenis, anderzijds zijn de grote themata dezer geloofsbelijdenis (bevrijding uit Egypte, Moses, Sinai, Jahweh, verovering, enz. om van de Patriarchen nog maar te zwijgen) niet door Israël ervaren maar door allerlei verschillende groepen. Maar wanneer een geloofsbelijdenis juist haar vormgevende en bindende kracht ontleent aan een collectieve historische ervaring, dan verklaart zij bij Noth niet meer het ontstaan van het zo karakteristieke en geheel op verleden ervaringen georiënteerde Israël. Er zou een mosaïsch volk ontstaan moeten zijn, daarnaast een jahwistisch volk, verder een sinaïtisch volk, een bevrijd volk, elk met een eigen ethnische oorsprong en vooral met een eigen geloofsbezit.

Zo laat dit belangwekkende boek van Noth tenslotte toch een onbevredigende en weinig overtuigende indruk bij de lezer achter, hoe dankbaar hij overigens ook blijft voor het vele dat hij er uit geleerd heeft.

H. Renckens

H. H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study, A Generation of Discovery and Research, Essays by Members of the Society for Old Testament Study.* Oxford, The Clarendon Press, 1951, 14 x 22.5, XXXI + 405 blz., geb. 25/—.

Uitgegeven door de bekende Engelse *scholar* H. H. Rowley bij gelegenheid van de 50ste zitting der in 1917 gestichte *Society for Old Testament Study*, bieden deze twaalf essays een uitstekend overzicht over de aanwinsten der Oud-testamentische wetenschap gedurende de periode 1920-1950. Vakspecialisten behandelen hier, sober en meesterlijk, de bereikte resultaten op de volgende domeinen: archaeologie van Palestina (Jericho, Silo, Samaria, Lakish), archaelogie van het Oude Nabije Oosten (Byblos, Ugarit, Mari, Karatepe, Nuzu), Pentateuchkritiek (school van Uppsala), geschiedschrijving („Landnahme"; Deboralied; Nathanprofetie; Esdras-Nehemias), psalmen (schema's van Gunkel; Ras-Shamra-parallelen; de „werkers der ongerechtigheid"), wijsheidsliteratuur, Oud-testamentische tekstkritiek (grotere eerbied voor de Massoretentekst), Semietische epigraphie en Hebreeuwse Philologie (Byblosschrift; Sinai-inschriften; ostraca van Lakish en Samaria, Hebreeuwse godsdienst (Mozes' „monotheïsme"), Oud-testamentische theologie (Davidson; Eichrodt; Sellin; Procksch), de betrekkingen tussen het O.T. en de moderne wereld (de openbaring is tijdsgebonden en eeuwig tevens).

Het is onmogelijk hier ook maar bij benadering de inventaris op te maken van alle naar voren gebrachte opinies. Over het algemeen beperken de auteurs zich tot een objectief relaas (alleen de Franse literatuur ontbreekt zichtbaar). Met nadruk wordt Israël's eigen aard beklemtoond; dit komt bijv. tot uiting in de veelvuldige polemiek tegen de Uppsala-school 59; 77; 124; 132; 288), en ook in de bestrijding van de „theologische" richting, die de historische gebondenheid der Oud-testamentische verhalen uit het oog schijnt te verliezen (149; 235; 309). — Sommige vaststellingen spreken ons, katholieken, aan; bijv. over de „wonderbare overeenkomst" van het Genesis-raam met de resultaten der opgravingen (6), over de betrouwbaarheid van de Chronist (18), over het „heilsgeschichtlich" karakter van de Pentateuch-verhalen (74), over de „naieviteit" van diegenen die dachten dat „wetenschappelijke objectiviteit kon bereikt worden door uitschakeling van het bovennatuurlijke" (312), over de „lossere teugel die het Vaticaan aan de R.K. bijbelverklaarders schijnt te laten" (185, n. 1). Enkele beweringen lijken ons minder juist. Is het waar dat de Salomonische tempel slechts één der *vele* heiligdommen was, waar Jahwe vereerd werd (193)? Zou men „*veel* sporen van Kananese praktijken en opvattingen" kunnen terugvinden in het canonische Oude Testament (234)? Is het waar dat het O.T. (in tegenstelling met het nieuwe) aan de mens een initiatief toekent in de godsdienstige verhouding tot Jahwe (354)? Spreekt Ez 20, 25 van een uitdrukkelijke instelling door Jahwe van de mensenoffers

(349)? Is de mystisch-allegorische verklaring van het Hooglied zo „arbitrair", gezien het algemeen verspreid thema van Jahwe's huwelijksverhouding tot het volk (225)? Is het waar dat W. VISCHER (met zijn „christologische" interpretatie van het O.T.) zo onverdeeld succes gehad heeft in de R.K. milieux (340)? Tot slot enkele bedenkingen. Betekent de titel „zoon des konings" op de zegel van Beth-zur een physische afstamming van David, en niet eerder een ere-verhouding; de voorgeslagen identificatie met Jigal (1 Par 3, 22), *zoon* van Shemaiah is onaanvaardbaar, aangezien Jigal broeder van Shemaiah is (21). — Heeft het veel zin te spreken van Tirza als van „Omri's stad", aangezien deze koning er slechts 6 jaar regeerde (1 Rg 16, 23) en daarna de nieuwe hoofdstad Samaria bouwde (232)? — Hoe kan dezelfde auteur (D. WINTON THOMAS) op dezelfde blz. spreken van een „merkwaardige overeenkomst" („remarkable agreement") van DSS Isaias-rol en de TM, als hij eerst gezegd heeft dat er een treffend verschil bestaat („differs in a striking way") (240)?

J. De Fraine

Dom Jacques DUPONT O.S.B., *Essais sur la Christologie de Saint Jean, Le Christ, Parole, Lumière et Vie, La Gloire du Christ*, Bruges, Editions de l'Abbaye de Saint-André, 1951, 14 x 21.5, 319 blz.

De boeken van Dom J. Dupont volgen elkaar op in een snel tempo. Sinds zijn grote studie over „gnosis" bij St Paulus is zijn algemene strekking voldoende bekend. Ook hier komt ze duidelijk tot uiting: hij wil de voornaamste thema's van de theologie van St Jan verklaren door ze terug te plaatsen in de gedachtenstromingen van het Jodendom en van het beginnend christendom. De meesten zullen met die methode wel akkoord gaan. Met de manier echter waarop hij ze uitwerkt en met de resultaten waartoe hij komt zal meer dan een zich minder gemakkelijk verzoenen. Vóór alles hecht Schr. groot belang aan het literair probleem, als reactie tegen het procédé van sommigen die de teksten buiten hun context gebruiken, en zonder ernstig onderzoek naar hun herkomst. In de ontledingen der literaire genres bezit Dom Dupont een buitengewone vaardigheid, en het is ontegensprekelijk dat hij hierdoor klaarheid weet te brengen in begrippen die bij vele auteurs tamelijk onduidelijk bleven.

Vier christologische thema's worden bestudeerd: Christus als Woord van God, als Licht van de wereld, als Leven van de gelovigen; en de heerlijkheid van Christus. Als St Jan Christus de Logos noemt, dan wil hij niet aantonen wat Hij is in zich zelf, doch welke rol Hij vervult tegenover de mensen. In de proloog wordt gezegd dat Hij bij het ontstaan van alle dingen de rol gespeeld heeft van het scheppend Woord; in de eerste brief is Hij het Woord des levens omdat Hij in de heilseconomie de schenker van het leven is; in het boek der Openbaring eindelijk (19, 13) wordt Hij genoemd het Woord Gods om zijn taak van rechter in het eschatologisch oordeel. De ontleding van de literaire antecedenten van deze thema's is opvallend van klaarheid en scherpzinnigheid. En toch kunnen we de positie van Dom Dupont niet aanvaarden. Het Woord immers is in de proloog niet enkel de uitdrukking van Gods wil, zoals het was in de Bijbel; het wordt er als zelfstandig voorgesteld, en literair gezien wordt de term absoluut gebruikt. Er is dus een merkelijke vooruitgang op het bijbels gebruik, vooruitgang die te verklaren is door het grote feit van de Menswording, waardoor het Woord onder de mensen verscheen. In het licht van de Menswording werd heel de vroegere openbaring opnieuw geïnterpreteerd. — Het thema van het licht wordt in twee contexten gevonden: in een morele context, waarin het licht practisch gelijkstaat met heiligheid; en in een eschatologische context (invloed vooral van Is 9, 1), waar het licht het messiaanse heil betekent. Jesus is het licht van de wereld, in zover Hij het heil komt brengen dat Isaias voorspeld had voor het einde der tijden. Het moge juist zijn dat het aanknopingspunt van het thema moet gezocht worden bij Isaias. Maar bij St Jan lijkt ons de betekenis rijker en dieper geworden: de morele en de messiaanse zin mogen niet helemaal gescheiden worden (cfr b.v. Jo 1, 5; 3, 19; 1 Jo 2, 8-10). Dat Jesus het licht genoemd wordt is niet alleen een symbool voor het heil; het zegt ook iets over de inhoud van dat heil, nl. dat Hij ons de normen komt brengen van de religieuze zedelijkheid en heiligheid. Het is trouwens moeilijk aan te nemen dat het licht, van Christus gezegd, in een andere zin zou moeten verstaan worden dan het licht dat God is (1 Jo 1, 5). Deze laatste tekst is voor St Jan fundamenteel. Christus, als openbaarder van de Vader, brengt juist aan de wereld het licht van God. Vandaar ook in vele contexten die zedelijke aansporingen om te wandelen in het licht. — Wat betreft de twee andere thema's zullen we kort zijn. Het leven, volgens de uitleg van Dupont, is te verstaan in eschatologische zin (zoals in het Jodendom), van het lot der gelukzaligen op het einde der tijden. Dat eschatologisch aspect lijkt ons te eenzijdig beklemtoond. Zeker, de eschatologische tijd is ingezet, maar het eeuwig leven ziet Johannes minder als het aanbreken van de messiaanse tijd, dan als het goddelijk leven dat aan de mensen geschonken wordt. Het hoofdstuk over de heerlijkheid is wellicht het best geslaagde van de vier. 'Schrijvers meesterschap in de ontleding van de literaire connexies doet hem hier terecht twee fundamentele betekenissen onderscheiden: de doxologische en de

eschatologische. Zijn uitleg over de uitdrukking „Zoon van God" is o.i. te minimalistisch.
Deze bijzonderheden mogen volstaan om de hoedanigheden en de tekorten van dit werk duidelijk te doen inzien. Weinig katholieke commentaren op St Jan hebben zozeer de methode doorgevoerd van de literaire aanknopingspunten. Hiermee is duidelijk gebleken dat ook St Jan helemaal doordenkt in de lijn van het O.T. en van het Jodendom. De grote leemte van het werk is dat men schijnt te denken een auteur alleen door zijn bronnen te kunnen verklaren. Voor St Jan is dit nog minder waar dan voor om het even wie. De oude thema's van het Jodendom worden door hem herdacht, vergeestelijkt, verdiept. En hoe zou het anders, na de centrale gebeurtenis die voor hem het Christusfeit was geweest? Die ervaring heeft voor hem alles vernieuwd, en ze was ten slotte van veel groter betekenis dan welke literaire invloed ook. Jammer genoeg werd hiermee in het boek practisch geen rekening gehouden. Toch danken we de schrijver voor de degelijkheid van zijn werk, en zijn geduldige analyses, die verschillende punten van de theologie van St Jan in een helderder licht hebben geplaatst.

I. de la Potterie

Dr Jos. Keulers, *Het Evangelie volgens Joannes, (De Boeken van het Nieuwe Testament vertaald en uitgelegd door Dr J. K.,* deel III), Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1951, 17 x 24, 367 blz., geb. 250 B. frs.

Hiermee verschijnt het derde deel van de nieuwe uitgave van Keulers' commentaar op het Nieuwe Testament. De hoedanigheden ervan zijn voldoende bekend: grote klaarheid in de uiteenzetting van de voornaamste stellingen, evenwicht en gezond conservatisme in de uitleg, soliditeit in de argumentatie. Dikwijls volgt hij Lagrange doch weet er ook van af te wijken om goede redenen, en geeft zelfs af en toe persoonlijke visies op enkele pericopen. Het wil ons nochtans voorkomen dat het zo specifieke van Johannes' evangelie en theologie niet voldoende tot zijn recht komt, nl. dat de feiten en gebeurtenissen zelf voor St Jan een diepere betekenis krijgen en in die zin symbolisch kunnen genoemd worden. Daarom lijkt het ons onvoldoende voor het plan van het evangelie alleen een geographisch kader te geven, zoals het integendeel wel paste voor de synoptische traditie: bij St Jan moet ook het dramatisch karakter van de groeiende oppositie tussen licht en duisternis in het plan worden uitgedrukt.

Voor de zo moeilijke vraag naar de oorsprong van Johannes' theologie beperkt Schr. zich niet tot het erkennen van een continuïteit van Johannes' denken met het O.T. en het Joods milieu. „Johannes heeft zonder twijfel de invloed van de gnosis ondergaan" (33), stelling die bij de Katholieken o.a. ook door Grossouw wordt verdedigd, wellicht niet helemaal ten onrechte, op voorwaarde nochtans dat men die invloed als secundair blijft beschouwen. Voor de verklaring van de logos verwerpt Keulers dan ook de zo verspreide uitleg van Kittel, doch uit de uiteenzetting die hij geeft van de verschillende theorieën blijkt niet duidelijk welke hij tot de zijne maakt. — Laten we verder wijzen op een paar bijzonderheden van zijn exegese. Het begrip waarheid (Jo 1, 14) wordt nu beter verklaard dan in de eerste uitgave, het is „de werkelijkheid van Gods wezen, zoals het zich in en door Christus openbaart" (44); voor het wonder te Cana wordt de uitleg van Braun over het „uur" (= het uur van het lijden) verworpen; aan het probleem van de twee tempelreinigingen wordt geen zekere oplossing gegeven; de hoofdstukken V en VI worden in hun normale volgorde bewaard; het zo kenschetsende „traxerit eum" van 6, 45 wordt nog te zeer met theologische formuleringen verklaard; aan de woorden van Jezus tot Maria op Calvarië hecht K. ook een diepere betekenis, nl. het geestelijk moederschap van O. L. Vr.

De verschillende kleine excursussen van de eerste uitgave werden bewaard. Het is echter treffend dat tien daarvan gebruikt worden om de historische waarde van een pericope te bewijzen. Hierin voelt men nog te zeer de apologetische tendenz. Men vergelijke maar even met de titels van Wikenhausers „Exkurse", die veel meer handelen over de echt johanneïsche begrippen als openbaring, licht en duisternis, wereld, waarheid, liefde, heerlijkheid. Keulers heeft er in deze uitgave twee nieuwe bijgevoegd: licht en duisternis bij Jo, de symboliek van Jo. Hij had beslist verder kunnen gaan in deze richting, want dan eerst zullen we komen tot een echte theologie van het N. T. als we de eigen begrippen en denkcategorieën van ieder auteur nauwkeurig zullen hebben ontleed.

I. de la Potterie

Udo Smidt, *Die Apostelgeschichte, übersetzt und ausgelegt, (Bibelhilfe für die Gemeinde,* Neutestamentische Reihe, Band 5), Kassel und Stuttgart, J. G. Oncken, [2]1951, 15 x 21, 196 blz., geb. DM 6.80.

Meer en meer schijnt er behoefte te bestaan aan korte commentaren op de H. Schrift, zonder technische discussies, zonder veel bijzonderheden van philologischen, archaeologischen of historischen aard, maar waarin men enkel de tekst tot zijn volle waarde laat

komen, door kort te wijzen op zijn heilshistorische of religieuze betekenis. Zulke boekjes wil ons deze collectie bieden. De twee eerste, hier vroeger besproken (*Bijdragen* XII (1951) 79), waren goed geslaagd. Dit deel over de Handelingen is het eveneens. Het leest zeer aangenaam, en men volgt met spanning het levendig verhaal van de uitbreiding van het evangelie onder de heidenen. De verhalende delen der Handelingen lijken ons trouwens merkelijk beter becommentarieerd dan de meer doctrinaire. Voor het plan van heel het boek is het geographisch kader dat de auteur ons geeft inderdaad het beste, maar men beklemtoont te zeer een nevenaspect wanneer men VI-XII betitelt: het bloed der martelaren is het zaad van de Kerk. Ook hier had het geographisch kader moeten doorgevoerd worden, dat de gestadige groei van het evangelie zozeer doet uitkomen.

Soms betreurden we dat voor belangrijke gebeurtenissen van het eerste deel de juiste betekenis in het geheel van het boek niet goed werd gevat: de genezing van de lamme wil niet aantonen dat de Apostelen tot de kleinen moesten gaan (30), maar dat ze deel hadden aan Jezus' wondermacht; dat de Apostelen bij de eerste vervolging toch te Jeruzalem bleven omdat ze van God geen bevel hadden gekregen weg te gaan, lijkt wel wat simpel als uitleg (58); de grote betekenis van de bekering van Paulus en van de honderdman Cornelius wordt helemaal niet aangetoond; hetzelfde moet gezegd worden voor de rede van Petrus te Caesarea en die van Jacobus op het concilie van Jeruzalem. De stijl en de toon van de uiteenzetting zijn geheel aangepast aan het gewone publiek; soms zelfs vonden we ze een tikje té weinig sober. Maar het werk kan men niet lezen zonder van het boek der Handelingen meer te gaan houden.

I. de la Potterie

Otto ETZOLD, *Gehorsam des Glaubens, Die Botschaft des Römerbriefes an die heutige Christenheit,* Gütersloh, C. Bertelsmann, 1951, 2. Aufl., 16 x 23, 203 blz., geb. DM 12.50.

Tegenwoordig publiceren niet alleen meer de beroepsexegeten over de H. Schrift. Schr. van dit boek staat sinds bijna twintig jaar in de zielzorg. Hij kreeg vroeger een goede theologische vorming, vooral te Tübingen onder de leiding van Schlatter, wiens invloed duidelijk te merken is. Wat hij hier biedt is geen commentaar op de Romeinenbrief, doch een reeks opstellen die telkens de brief doorlopen van uit een andere gezichtshoek. Ongelukkig wordt alles te exclusief beheerst door het pastorale standpunt. Vandaar de eigenaardige structuur van de brief: het hoogtepunt zou liggen in XV, 5-6; en de hoofdgedachte zou zijn: het missionarisideaal van de eenheid der christenheid. Weinigen zullen hiermee instemmen. In het vierde opstel stelt hij het volgend plan voor: redding uit de zedelijke nood (II-V), uit de religieuze nood (VI-VIII) en uit de sociale nood (XII-XV). Verder onderzoekt hij nog de brief van uit het standpunt van het geloof, van de boete, van de hoop .... Dit alles lijkt nogal systematisch en enigszins arbitrair. Paulus kan toch maar één werkelijk doel voor ogen hebben gehad. Het is dan ook geforceerd er allerlei thema's te willen in terugvinden die aan de tekst vreemd blijven. Niet dat het verkeerd is pastorale gevolgen te trekken uit de schriftuurtekst. Doch die moeten gebaseerd zijn op en voortvloeien uit de authentieke gedachte van de auteur. Verschillende vergelijkingen en volkse beelden getuigen van minder goede smaak (b.v. „Hoffnung ist die zweite Lokomotive im Christenleben", blz. 189); en de schematische tabellen op het einde van het boek lijken ons niet gelukkig. — Anderzijds troffen ons op verschillende plaatsen zeer juiste inzichten in de problemen van de Romeinenbrief. Ze verraden een lange vertrouwdheid met het leven en denken van de Apostel. Zo b.v. geeft Schr. (blz. 140-141) een uitstekende verkaring van het feit dat hoofdstuk XVI bijna alleen uit groeten bestaat: voor een gemeente die Paulus nog nooit had bezocht was het normaal dat hij al degenen groette die hij er kende. We zien inderdaad dat in al zijn andere brieven (buiten II Tim, die een persoonlijke brief is) Paulus steeds de broeders groet in het algemeen. Hier kon hij al de bekenden noemen zonder iemand te krenken. Vele andere verklaringen zijn ook zeer juist gezien. Daarom ware het te wensen dat die losse opstellen verwerkt werden tot één organisch geheel, waarin alleen de eigenlijke uitleg van de tekst werd bewaard.

I. de la Potterie

GODEFROY DE SAINT-VICTOR, *Microcosmus.* Texte établi et présenté par Philippe DELHAYE, (*Mémoires et travaux publiés par les professeurs des facultés catholiques de Lille,* fasc. LVI), Lille-Gembloux, Facultés Catholiques — J. Duculot, 1951, 16 x 25, 296 blz.

Philippe DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor, Etude théologique,* (*Mémoires et travaux ....,* fasc. LVII), Lille-Gembloux, Facultés Catholiques — Duculot, 1951, 16 x 25, 324 blz.

Zoals te verwachten viel van een deskundige als Delhaye — men denke slechts aan zijn „Siger de Brabant, Questions sur la Physique d'Aristote" — voldoet de ons hier geboden tekstuitgave aan de hoogste eisen. De verantwoording, die de uitgever in zijn introductie

van zijn werkmethode geeft, lijkt ons overtuigend; dat hij zich, wat de punctuatie aangaat, enige overigens gebruikelijke vrijheden veroorloofde, kunnen wij alleen maar toejuichen.

„Le moyen âge est un monde où l'on peut trouver le meilleur et le pire", zegt Delhaye (Texte, p. 7). Godfried van Sint Victor is zeker geen genie; hij is niet meer dan een interessante tweede-rangs-figuur. Maar juist zijn middelmatigheid maakt hem op zijn manier een kostbare getuige van de onaffe ideeën van zijn tijd. De onbekendheid met het werk van deze Victorijn was praktisch algemeen: in de DTC zoekt men zijn naam tevergeefs, en volgens de korte karakteristiek door Grabmann van de Microcosmus gegeven: „l'oeuvre serait une sorte de coktail où entreraient l'influence chartraine, l'esprit aristotélicien et l'inspiration victorine. C'est beaucoup, même pour un microcosme en on verra que tout cela est fantaisie" (Texte, p. 9). Het werd dus tijd dat de tekst van dit werk gemakkelijker toegankelijk werd gemaakt, en wij moeten Prof. Delhaye zeer dankbaar zijn voor de grote moeite, die hij zich hiervoor getroost heeft.

De theologische studie over de Microcosmus, welke Delhaye in een apart boekdeel laat volgen, valt uiteen in drie delen: resp. over de auteur, de ideeën en de bronnen van het werk. Een aanhangsel van „notes annexes", die meer dan 100 blz. beslaan, en vier uitstekende registers besluiten deze knappe en belangrijke studie. Het zou ons hier natuurlijk veel te ver voeren om, geholpen door commentaar en uitleg van Delhaye, de leer over de mens, die Godfried in zijn zwaar allegoriserende Microcosmus even veelzijdig als breedvoerig en meer affectief dan systematisch-redenerend voorhoudt, in onderdelen te volgen. Het meest belangrijke aspect ervan is wellicht: het voor die tijd ongewone en moedige „christelijke humanisme" dat erin doorklinkt, met zijn waardering voor de menselijke natuur en voor het mensenlichaam.

F. Malmberg

J. E. Ménard P.S.S., *Les dons du Saint-Esprit chez Monsieur Olier.* Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Institutum „Angelicum" de Urbe, Montréal, Grand Séminaire, 1951, 16 x 24.5, 184 blz.

Onder leiding van P. Garrigou-Lagrange promoveerde P. Ménard op deze dissertatie aan het Angelicum tot doctor in de godgeleerdheid. Dat deze Sulpiciaan dit onderwerp, dat op den vereerden stichter van de Sulpicianen betrekking heeft, koos is geenszins verwonderlijk. Na de Bérulle en de Condren is Monsieur Olier onbetwist de derde grote repraesentant van de bekende franse school. Dat hij bovendien voor de grote mysticus dier school moet gehouden worden, is het thema van dit boek. Tot staving van die mening is het onderzoek speciaal gericht op de zeven gaven van de H. Geest in Olier's leven en leer. Volgens P. M. kan men het resultaat als volgt samenvatten: M. Olier leert, dat de mystieke ervaring in een grote tederheid op de bodem der ziel bestaat, die niets anders is dan de werking van het licht en liefde, verlichting van het verstand en ontvlamming van de wil. Door die werking van licht en liefde kan de ziel zich naar God keren en Hem aanraken niet in zijn effecten maar in Zichzelf. Dit is een experimentele kennis van God door het geloof, verheven door de liefde en de wijsheid om God en Jezus in Zichzelf te kunnen smaken. Deze vereniging met God is een bezit waardoor wij met Hem verenigd zijn als met een gekend voorwerp. Dit is niet louter sentimenteel, omdat de wijsheid ons de goddelijke werking doet onderscheiden. — Om dit te onderstrepen volgt dan een vrij lang citaat aan Joh. a St. Thoma ontleend. De beschouwing — gaat hij verder — is volgens Olier een beschouwing, die voortkomt uit het geloof, de liefde en de gaven, bijzonder uit de wijsheid. Bijgevolg is die beschouwing wezenlijk ingestort en mystiek. Gelijk bij Augustinus en Johannes van het Kruis is zij het onmiddellijke doel van de ascese, die de ziel leert, zich van zichzelf te ontdoen opdat God in haar zijn goddelijke werkingen verrichte (blz. 165 v.).

De belangstellende aandachtige lezer vraagt zich intussen af of door de inhoud van dit boek zich deze conclusie als vanzelfsprekend opdringt, ja zelfs of ze wel voldoende gewettigd is. Bij de lezing kan men soms een zeker gevoel van onbevredigheid moeilijk van zich afzetten. Is het methodisch wel juist om enerzijds te zeggen, dat de leer van Olier de weerkaatsing is van zijn leven (en deze mening inspireert de verdeling van het boek in twee delen nl. 1° de gaven van de H. Geest en het leven van M. Olier en 2° de gaven van de H. Geest en de leer van M. Olier) en anderzijds Olier's leer in het kader van Joh. v. h. Kruis of sterker en vaker nog in het kader van St. Thomas en van Joh. a S. Thoma te dringen? Daardoor krijgt men meer dan eens de indruk van een zeker „hineininterpretieren", welk euvel door de onderverdeling nog enigermate wordt geaccentueerd. Zou het niet — vraag ik me af — de voorkeur hebben verdiend, dat P. M. meer onafhankelijk het omvangrijke oeuvre van M. Olier, waarmee een grote vertrouwdheid hem toch niet kan worden ontzegd, met het oog op diens leer over de zeven gaven van de H. Geest had onderzocht? Door aldus het positief materiaal ruimer en dieper te benutten zou allicht de conclusie dan meer aanvaardbaar hebben geklonken. Wellicht zou dan ook de conclusie wat bescheidener

in haar formulering en gematigder van omvang zijn geweest. Mogelijk zullen toekomstige publicaties deze wens nog in vervulling doen gaan en ons daardoor volkomen bevrediging schenken.

P. Ploumen

Vom Christlichen Mysterium, gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel O.S.B., herausgegeben von A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1951, 16 x 24, 392 blz., portret, DM 28.

Ontworpen als een feestgave bij zijn zestigste verjaardag, werd deze bundel een posthuum huldeblijk aan hem die als geen ander heeft bijgedragen tot de vernieuwing van de theologische bezinning op de liturgie. Tengevolge van de tijdsomstandigheden een bescheiden, maar door het gehalte der 21 opstellen een waardig huldeblijk, dat besloten wordt met Casel's bibliographie.

De opstellen bestrijken geheel het brede terrein van Casel's activiteit: godsdienstwetenschap (Th. Michels, *Verbrennung und Apotheose bei Augustinus*; G. van der Leeuw, *Krieg und Kampf bei den Primitiven*), geschiedenis van het godsdienstig leven (Aem. Löhr over de christelijke heiligenverering; A. Cohausz over de zielzorg in Westfalen vanaf 1600), met name van de houding tegenover de liturgie (A. Mayer over de Kerkidee der late ME en de terugslag daarvan op de liturgie; H. Hatzfeldt over de mysterie-idee bij twee Spaanse schrijvers; E. Dekkers, *Les anciens Moines cultivaient-ils la Liturgie?*), de opvatting van het monnikswezen (E. Malone over martelaarschap en monniksstaat als tweede doopsel; V. Warnach over het monnikswezen in de brieven van Nilus), het ritueel van de monnikswijding (O. Heiming) en de geschiedenis van het Epiphanie-feest (H. Frank). J. Quasten onderzoekt in een korte studie het ontstaan van de beschouwing der Eucharistie als mysterium tremendum in de 4de eeuw, en A. Dohmes het pneumatisch karakter van de oudchristelijke zang. Natuurlijk komt ook de lievelingsidee van Casel, die van het kultusmysterie, ter sprake: J. Tyciak onderzoekt de aanwezigheid ervan in de byzantijnse liturgie, P. Hendrix in de ikonen, J. Hild in het Liber de Sacramento Eucharistiae van Albertus de Grote. Deze laatste komt impliciet, anderen ook expliciet tot de erkenning, dat Casel's idee van het kultus-mysterie niet onder alle opzichten geldig is: H. Ehle vindt dit bij Clemens van Alexandrië, en J. Daniélou bij Gregorius van Nyssa; dat men luistere naar de conclusie van deze laatste: het kultusmysterie is „une imitation rituelle des évènements de l'Ancien Testament et des actions historiques du Christ et opère une participation réelle au contenu caché de ces évènements et de ces actions" (p. 92): wel gelijkenis met Christus' dood en deelname eraan, maar niet de eigenlijke Mysteriengegenwart. Zo komt ook K. Schelkle tot een enigszins negatieve conclusie t.o.v. een stelling van Dom Casel: in de patristische exegese van Rom. 6 speelt de mysterie-idee geen rol. Het is verblijdend te zien, dat men grote bewondering voor het werk van de overledene kan hebben, zonder nu ook elk van zijn stellingen toe te juichen. Twee bijdragen moeten wij nog vermelden: een mooie studie van M. Schmaus over het eschatologisch karakter der sacramenten, en een belangrijk commentaar van B. Neunheuser bij een aantal passages van Mediator Dei.

P. Smulders

Hans Urs von Balthasar, *Der Christ und die Angst*, (*Christ Heute*, II, 3), Einsiedeln, Johannes Verlag, 1951, 12 x 19.5, 96 blz., 6.50 Zw. frs.

Deze „theologie van de angst" gaat uit van een ordening van het schriftuurlijk materiaal, waarvan vervolgens de betekenis nader wordt bepaald, om ten slotte, in confrontatie met Kierkegaard, door te dringen tot het wezen van de angst. Het is geen gemakkelijke lectuur, maar — zoals bij de meeste geschriften van deze wonderlijk vruchtbare, erudiete en diepzinnige theoloog het geval is —: de moeite wordt beloond. Wij wijzen vooral op de reflexie over het verband tussen de erfzonde en de angst.

F. Malmberg

Emanuel Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie, im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, III, Band, Gütersloh, C. Bertelmann, 1951, 15.5 x 23, VIII + 397 blz., geb. DM 29.—.

Bij vorige besprekingen (*Bijdragen* 12 (1951) 286-287 en 13 (1952) 219-220) hadden wij het reeds over de eigen aard van dit werk, zijn methode, zijn algemene verdiensten en tekorten. In dit derde deel wijdt S. zijn voornaamste aandacht aan de periode, die ligt tussen 1740 en 1840. Het is de tijd, waarin religieuze waarden op de achtergrond geraken onder de invloed van de gedachtenstromingen, die vooral in Frankrijk en Engeland hun oorsprong vonden. Zo vinden wij belangrijke hoofdstukken over Hartley, Priestley en Hume in Engeland, en in Frankrijk over Voltaire en Rousseau. Dit alles wordt besloten met een studie over de religieuze gevolgen van de Franse Revolutie.

Wat ons echter meer interesseert, en waar wij in deze bespreking meer aandacht willen besteden is het slot over de religieuze hernieuwing in Engeland. S. beschrijft in détail de overgang in de Anglikaanse Kerk van „uniformity" tot „comprehensiveness" door het ontstaan van het Anglo-katholicisme onder leiding van de Tractarians, en van de Broad Church. Zijn eigen sterke theonome theologie, en ook een weinig zijn Duits onbegrip voor Engelse denkwijzen beletten hem de figuur van Newman volledig recht te laten wedervaren. Ondanks zijn waardering van diens literaire en religieuze talenten geeft hij de indruk niet helemaal te geloven in Newman's oprechtheid. Het hele deel wordt besloten met een interessant hoofdstuk over het ontstaan van het Amerikaanse Protestantisme tot aan de Burgeroorlog. Zeer gevat weet S. de eigen psychologische en politieke ontwikkeling van dit werelddeel te verbinden met de religieuze vestiging van de grote, zeer actieve religieuze kerken in de Verenigde Staten.

P. Fransen

Hermann Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft, Handreichung zur Einübung ihrer Probleme,* München, Chr. Kaiser Verlag, 1952, 15.5 x 23.5, 280 blz., geb. DM 14.80, ing. DM 13.—.

De titel zegt het reeds duidelijk. Het gaat hier niet om een inleiding in de theologie als speculatieve wetenschap, als „System", zoals S. schrijft. Men moet zich als het ware „inoefenen" in hare problematiek. Deze actualistische visie wordt allermeest bepaald door de centrale reformatorische positie, die S. eenvoudig in de theonome richting consequent doordenkt. De Kerk wordt door Gods Woord geconstitueerd, in zover Jezus Christus actief hare leden vergadert in de gehoorzaamheid van het geloof aan Zijn Woord. Dit is een altijd te herhalen gebeurtenis, een „Ereignis", waarvan de twee onafscheidelijke momenten zijn de verkondiging van het Woord en het belijdend ontvangen van ditzelfde Woord door de Kerk. Theologie staat in de dienst van dit gebeuren, van deze Kerk dus, als een voortdurend opnieuw „realiseren" in de schoot van de gemeente van het Woord van God. Na een eerste deel over de theologie als kerkelijke wetenschap, volgt een belangwekkend deel over de Kerk en het bijbelse getuigenis, en een derde over de geschiedenis van de Kerk, waar een heel speciale aandacht wordt geschonken aan de traditie en de kerkorde. Het interessantste bij S. is vooral de kleine tekst, waar hij zijn houding confronteert met de laatst verschenen werken in de Evangelische en ook Katholieke Theologie. Hier bewonderen wij zijn grote belezenheid, en ook zijn christelijke eerbied en eerlijkheid. Daar hij evenwel alles leest van uit zijn Barthiaans standpunt, heeft hij deze werken, alsook de leer van de R.K. Kerk dikwijls niet begrepen, en stelt hij ze jammer genoeg zo voor, dat een katholiek althans zich onmogelijk hierin kan herkennen. De eeuwige moeilijkheid bij oecumenische gesprekken!

P. Fransen

D. Heinrich Vogel, *Gott in Christo. Ein Erkenntnisgang durch die Grundprobleme der Dogmatik,* Berlin, Lettner-Verlag, 1951, 17 x 24.5, XXXI + 1069 blz.

In 1949 heeft Prof. Vogel het eerste deel van zijn *Christologie* uitgegeven: zijn leeropdrachten te Berlijn hebben er hem toe gebracht om, nog vóór de voltooiing van deze monographie, een systematische dogmatiek te publiceren. Van Lutheraans standpunt behandelt hij de hoofdproblemen van de theologie in 2 boeken: Boek I: De leer van Gods woord, zijn en wezen (dogma en dogmatiek, H. Schrift, openbaring en geloof, Drieëenheid, Gods wezen en eigenschappen); Boek II: De leer van Gods werken (het werk van de Vader, van de Zoon, van de H. Geest). Hij gebruikt hier hetzelfde didactische principe als in zijn *Christologie*: ontwikkeling van vooraf geformuleerde theses.

In zijn Woord vooraf bekent V. dat zijn denken van Kierkegaard is uitgegaan en dat hij veel te danken heeft aan Barth, dien hij evenwel niet op alle punten kan volgen. Daarmee is zijn standpunt aangegeven: hij schrijft een existentiële dogmatiek. Zij bestaat in het confronteren van de gelovende geest met de persoonlijk levende Waarheid, Jezus Christus, in wie God zich openbaart. Vandaar ook de titel *Gott in Christo*. In het theologisch denken is de geest eigenlijk niet geconfronteerd met een object, doch met een subject dat hij slechts existentieel kan benaderen. V. wil niet horen van een in metaphysica geobjectiveerde dogmatiek. Daarmee bekent hij zich evenwel nog niet tot een subjectieve ervaringstheologie. Want de existentiële instelling t.o.v. Christus is niet tot een louter noëtische of psychologische houding te herleiden; zij openbaart Christus en God in Christus als een ontische waarheid. Daar legt V. grote nadruk op. Doch evenmin als de objectieve realiteit van deze levende waarheid kan gedacht worden in ontologische kategorieën, kan haar waarheidsgehalte dialectisch ontwikkeld worden. In beide gevallen zouden Gods realiteit en waarheid geobjectiveerd worden van ons menselijk standpunt uit; ze zouden o n z e en niet meer G o d s realiteit en waarheid worden, zoals ze voor ons gegeven en tot ons gesproken

wordt. Existentieel kan Gods woord slechts benaderd worden in gebedsovergave en de meditatieve dialoog, die ons menselijk verstand steeds weer in verzoeking brengt tot ergernis en onbegrip of tot vertroosting en inzicht.

Het centraal gegeven en tevens het operatief beginsel van een dergelijke geloofsbezinning op het Christusgeheim ziet V. in het plaatsvervangingsprincipe. „Die Scheidung zwischen einem „metaphysischen" und einem existentiellen Glaubensverständnis seiner (Christi) Erniederung und Erhöhung wird darin und daran erfolgen, dass wir dieses „für uns" und „an unserer Stelle" den Schlüssel der Erkenntnis sein lassen" (714). De sleutel van het Christusgeheim moet hierin gevonden worden dat God in Hem in onze plaats is getreden. En aangezien dit geheim de sleutel is van gans de openbaring, zal de dogmatiek wentelen rond het plaatsvervangingsprincipe. Het kan niet geloochend worden dat V. met dit operatief beginsel een in hoge mate evenwichtige dogmatiek weet uit te bouwen, die verre verwijderd is van een verwaterde ervaringstheologie en toch ook niet offert aan het onbuigzame verticalisme van een Barth. Laten wij rechtuit bekennen dat wij er bewondering voor hebben. Het komt ons voor dat een transcriptie van deze dogmatiek in klassieke terminologie een overeenkomst met de katholieke dogmatiek zou openbaren die Lutheranen evenzeer als katholieken zou verwonderen. En V. zelf die steeds zo tegemoetkomend is voor zijn broeders in de reformatie, zou wel meer dan één radikaal „Nein", dat hij nogal schamper richt tot zijn katholieke broeders, laten vallen. Al blijft het verschil van geloofs*inhoud* bestaan, het is minder groot dan men zou vrezen; het ligt hem vooral in de z i n-geving — en die heeft natuurlijk iets met existentialiteit te maken. De moeilijkheid ligt in het bepalen van de christelijke existentialiteit. En die is eigenlijk praetheologisch. Wat de plaatsvervanging betreft b.v. kunnen wij beiderzijds geredelijk aannemen dat God Christus' mensheid enkel en alleen plaatst en ziet als in onze plaats tredend, als Gods mensheid om onzentwille. De vraag is echter of Hij o n z e mensheid ziet als afwezig, dan wel als mede aanwezig in Christus' mensheid. Voor het existentiële denken hangt alles daarvan af. Wanneer men ze met Luther door en door bedorven heet, zal men besluiten dat ze onzichtbaar is voor Gods oog en ongenaakbaar voor zijn woord. Dan blijft zij eigenlijk buiten de verlossing die geschiedt over onze mensheid heen als een gebeuren waar deze vreemd aan blijft en dat ons geopenbaard wordt als *aliud in alio*. Maar dan kan de openbaring nog slechts noëtisch in ons bereik komen en niet existentieel aanspreken. Dan kunnen wij nog wel een „Sehnsuchtstheologie" hebben, geen ontische waarheidsdogmatiek. Het is voor ons dan ook zeer de vraag of Prof. Vogels existentiële dogmatiek hem niet voor de taak stelt om het Lutherse plaatsvervangingsprincipe te herstructureren. Hij biedt ons hier in elk geval een uitermate stimulerend werk.

E. J. Vandenbussche

Richard BAUMANN, *Evangelische Romfahrt*, 2. Aufl., en *Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel*, Stuttgart, Schwabenverlag, 1951 en 1950, 12 x 19, 170 en 273 blz., geb. DM 5.50 en 5.—.

Zeventien jaren lang heeft een Evangelische Pastor gestudeerd, nagedacht en gebeden over het probleem van het Primaat van Petrus. Als besluit van deze studie maakt hij allereerst een reis naar de Paus zelf gedurende het H. Jaar. Deze reis, waarvan het verhaal na één jaar reeds een tweede druk kende, was en bleef een Evangelische reis. Het is een echt ontroerend verhaal, ontroerend vooral om de tot het einde toe volgehouden wil om al het vreemde, het onverwachte en soms ergerende te begrijpen in het licht van het Evangelie, alsook van de meest echte leerstellingen van Luther en de oude Belijdenisschriften.

Het tweede werk is als de speculatieve tegenhanger van het eerste. In een eerste deel bezitten wij een zeer uitvoerige studie over al de teksten, die betrekking hebben op Petrus en het Primaatschap. Evenals het vorige boek zeer eenvoudig gesteld, en in voortdurende voeling met de Schrift, de oude Lutherse leer en de meest moderne bevindingen uit het TWNT van Kittel, de werken van K. L. Schmidt, H. Asmussen, O. Cullmann, E. Stauffer en Martin Haug. In het tweede deel zoekt hij, waar in de Christenheid dat „Woord" van de Heer in werkelijkheid kan terug gevonden worden. Aan de hand van talrijke Evangelische teksten erkent hij dat het alleen „vlees is geworden" in Rome. Verder onderzoekt hij bij Luther en Melanchton wat bij hen voor Rome was, en wat, meestal zeer duidelijk, tegen Rome werd uitgebracht. Ten slotte volgt een onderzoek naar de vernieuwing van de Kerkidee gedurende de vervolgingen in Duitsland en in het kader van de Oecumenische Beweging. Het boek eindigt met een vraag: „zijn wij Evangelischen tegenwoordig echt gehoorzaam aan het Evangelie?" Dit opmerkenswaardige boek is voorzeker naar zijn inhoud een belangrijke Protestantse tegenhanger van het bekende boek van F. M. BRAUN O.P.: *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise* (Fribourg 1942; Duitse bewerking in 1946). Moge het althans ons helpen bidden met meer aandrang: „ut omnes unum sint!"

P. Fransen

Mariana Amelia MACHADO SANTOS, *Manuscritos de filosofia do Século XVI existentes em Lisboa (Catálogo)*, Coimbra, Biblioteca da Universidade, 1951, 17 x 24, XV + 384 blz.

Nuttig werk heeft de schrijfster verricht voor de geschiedenis van de philosophie in Portugal door het catalogiseren van de philosophische handschriften, die in verscheiden bibliotheken of archieven van Lissabon berusten. Even nuttig was het voor de bibliographiie van de Jezuieten zelf. De overgrote meerderheid van die handschriften immers stamt van leden van de Sociëteit. Dit is uit te leggen door het feit, dat zij vroeger de philosophische en theologische faculteiten van Coïmbra bezetten; ook, omdat deze handschriften, die in hun colleges berustten, bij de verjaging in 1758 „en bloc" terechtkwamen in de staatsinrichtingen. Onder de auteurs vindt men naast minder bekende namen, ook die van mannen, als Petrus da Fonseca, de leider van de „Aristoteles Conimbriensis", de uitvinder van de „scientia media", en leraar van Molina; die van Suárez en Vasquez. Iedere groep handschriften wordt ingeleid door een korte notitie over de auteur. Deze had kunnen aangevuld worden door het gebruik van SOMMERVOGEL en aldus had men hier en daar een onnauwkeurigheid kunnen vermijden. Fr. da Costa kan moeilijk bij de XVIde eeuw behoren: hij trad enkel in 1596 binnen. Jones werd Superior der Engelse Missie in 1609; Palmeiro is wel visitator geweest van Japan, maar geen provinciaal van Goa. Voor Fr. Pereira moet iets weggevallen zijn in de notitie „e geral dos Jesuitas". Hij was procurator zijner provincie in de VIde Generale Congregatie. Dit neemt echter niets weg van de eigenlijke waarde van het werk. De inhoud van ieder handschrift wordt uitvoerig aangegeven. Op het einde wordt ook een lijst der „cotes" van de handschriften toegevoegd.

Al. De Bil

Michele F. SCIACCA, *L'Existence de Dieu*, préface de Louis LAVELLE, traduction de Régis JOLIVET, Paris, Aubier, 1951, 12 x 18.5, 219 blz.

Een van de meest vooraanstaande katholieke denkers in het huidige Italië biedt ons met dit ernstig doorwrocht werk een afgerond geheel, waarin alle vragen rondom het bestaan van God in een wijsgerige reflexie een antwoord krijgen. De schrijver behandelt o.m. de verhouding van het spontane kennen omtrent God, het Godsgeloof, en het Godsbewijs, waarbij hij even sterk het wezenlijk onderscheid als ook de innerlijke verbondenheid tussen het connaturele kennen met zijn onmiddellijkheidskarakter en het rationele discursieve bewijs, waarvan Sciacca de intellectuele kracht en gelding tenvolle beaamt, uitwerkt. Vooral echter wordt ons een zorgvuldige analyse geboden van het Godsbewijs zelf. Voortdurend is zijn streven gericht op een synthese tussen Augustiniaans en thomistisch gedachtegoed, zo evenwel, dat de Godsbewijzen van Sint Thomas slechts gelden in en door het argument uit de waarheid van Sint Augustinus. Elk bewijs immers veronderstelt het bezit van de waarheid, en daarin is het bestaan van God reeds meegegeven. Want in de eerste beginselen, die een origineel bezit zijn van de denkende geest, die niet enkel louter denkvormen zijn maar ook een werkelijke inhoud hebben, ligt een „présence de Dieu" besloten. Sciacca verdedigt zich vaak tegen elke schijn van ontologisme: wij hebben geen intuïtie van God, maar wij bezitten wel een directe, intuïtieve kennis van onze Godsparticipatie; in deze participatie evenwel is God aanwezig. Vandaar dat wij deze „présence de Dieu" op rationele wijze moeten formuleren en rechtvaardigen, ja zelfs redenerend aantonen. De weg die Sciacca ons wijst in dit allerbelangrijkst onderwerp lijkt ons juist en kan in menig opzicht ons opnieuw brengen naar de volle waarde en kracht van het Godsbewijs. Toch blijven de meer intuïtieve elementen, welke Sciacca vooral aan Augustinus ontleent en de discursieve voortgang van het bewijs nog teveel naast elkaar liggen. Terwijl de eerste beginselen ons direct gegeven worden van God, — Sciacca spreekt hier ook van illuminatie —, wordt het bewijs slechts in het licht van die beginselen opgebouwd. Te weinig wordt o.i. gezien, dat ook de eerste beginselen op de eerste plaats de uitdrukking zijn van ons waarheidsbezit, dat weliswaar op velerlei wijze zijn grenzen zal tonen en ons tot God, die de eeuwige waarheid is, zal leiden. God is inderdaad in elke affirmatie reeds medegeaffirmeerd, niet dank zij een illuminatio van boven af, maar omdat deze affirmatie een constitutief element is van al ons waarheidskennen. God is het princiep, de laatste vorm en het doel van al ons kennen. Wij zouden dan Sint Thomas en Sint Augustinus nog meer kunnen samenbrengen dan Sciacca doet, of liever in de bewijsvoering van Sint Thomas een verdere uitbouw willen vinden van wat Augustinus begon. Daarin worden immers alle goede elementen van deze laatste bewaard en moeten zelfs, wil het Godsbewijs geldig zijn, bewaard blijven. Wij bevelen dit werkje aan alle lezers aan. De belangrijkheid ervan wordt wel sprekend uitgedrukt door de naam van hem die de voorrede schreef, en van hem die het in het frans vertaalde.

H. Geurtsen

Max SCHELER, *Mort et Survie, suivi de la Phénomène du tragique*, traduit et préfacé par M. DUPUY, Paris, Aubier, éd. Montaigne, 12 x 18.5, 140 blz.

Dit is reeds het vierde deeltje van Scheler, dat de *Philosophie de l'Esprit* in haar afdeling vertalingen bij Aubier laat uitkomen. De invloed van Scheler op philosophen die de duitse taal machtig zijn, is reeds niet onaanzienlijk in Frankrijk, door deze vertalingen zal Scheler ook direct aan een groter publiek bekend worden. Het betreft enige bekende essays, oorspronkelijk gepubliceerd in Vom Umsturz der Werte en in Nachlass I. Zij dateren uit Schelers theïstische periode.

J. Nota

C. KONCZEWSKI *La sympathie comme fonction de progrès et de connaissance*, (*Bibliothèque de Philosophie contemporaine*), Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 14 x 23, XI + 230 blz., ing. 700 Fr. frs.

Het werkje van Scheler *Zur Phänomenomologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass (1913)*, naderhand omgewerkt in *Wesen und Formen der Sympathie*, heeft voorgoed de aandacht gevestigd op het belang van het sympathiegevoel in de psychische structuur van de mens. Na de studies van Finnbogason, Ochanine, De Greeff hebben wij thans die van Konczewski. In de hedendaagse psychologie wordt vrijwel algemeen aangenomen dat de mens zichzelf eerst ontdekt en zichzelf wordt, wanneer hij uit zichzelf treedt en zich openstelt voor de andere. K. belicht de sympathie minder in functie van de zelfkennis als wel van de zelfwording : zij is het fundamentele dynamische principe dat de menselijke psyche redt uit haar tijd-ruimtelijke verspreiding en de moraliteit fundeert. Waar zij ontbreekt, verbrokkelt het psychisch leven, waar zij omslaat in aggressiviteit en haat, treedt de immoraliteit in. Kwaad en immoraliteit hebben dan ook geen eigen consistentie en geen opbouwende waarde : zij houden zich slechts staande in de negatie van het goede en de moraliteit, waarvan zij de impliciete affirmatie insluiten. Een alleszins pertinente conclusie die pleit voor het diepe inzicht van de auteur. Zijn analyse bevat trouwens merkwaardige bladzijden, al lijkt ze wat al te eenzijdig phaenomenologisch beschrijvend en te weinig dialectisch gestructureerd of metaphysisch geruggesteund te zijn. Een meer philosophisch ingesteld lezer zal dan ook hier en daar wat terughoudend zijn ; hij zal b.v. betreuren dat de sympathie niet scherper onderscheiden wordt van de liefde. De psycholoog echter, en zelfs de psychotherapeut zullen hier heel wat verrijkende en practische inzichten ontdekken.

E. Vandenbussche

R. WOODWORTH - D. MARQUIS, *Psychologie*, (*Universitaire Bibliotheek voor Psychologie*), vertaald door P. v. CASPEL, Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1951, 15 x 23, 693 blz. f 19.50.

Een moderne inleiding in de psychologie in eigen taal is voor hen, die voor het eerst met deze wetenschap kennis maken, een onmisbare steun. In deze behoefte wordt door deze vertaling van het Amerikaanse handboek van Woodworth en Marquis uitstekend voorzien. In korte, overzichtelijke hoofdstukken komen zeer veel van de problemen der psychologie ter sprake, zonder dat de lezer overstelpt wordt met bijzonderheden. De bestudering van het werk wordt nog gemakkelijker gemaakt door samenvattingen aan het slot van ieder hoofdstuk. Zowel de tekst als de uitgave is zeer verzorgd. Deze zorg blijkt eveneens uit de zeer practische aanvullingen op de literatuurlijst, waardoor deze lijst voor de Nederlandse lezer veel aan bruikbaarheid heeft gewonnen. Het werk is gematigd wat betreft het standpunt dat de auteurs innemen aangaande object en methode van de psychologie. Toch nemen zij een bepaald standpunt in, en het is van belang hieraan aandacht te schenken. De psychologie, die in dit boek wordt behandeld, draagt een natuurwetenschappelijk karakter. Dit is zeker nuttig om hen die voor het eerst met deze wetenschap in contact komen te vormen tot een strenge methode. Toch houdt het ook een eenzijdigheid in, waarvan men de psychologie juist in de laatste decennia tracht te bevrijden om zo beter het typisch menselijke in deze wetenschap te betrekken. Menig werk, dat in de aanvulling op de literatuurlijst werd vermeld, getuigt van deze meer geesteswetenschappelijke richting. Wie ook van dergelijke boeken kennis neemt, zal zeker grote vrucht kunnen trekken uit het werk van Woodworth en Marquis.

J. Kijm

Jan ROMEIN, *In de hof der historie*, Amsterdam, N.V. Em. Querido's Uitgeversmij, 1951, 13. 5 x 21, 130 blz., f 6.50.

De verdiensten van prof. Romein voor de geschiedeniswetenschap in Nederland zijn groot en deze „Kleine encyclopaedie der theoretische geschiedenis", zoals de ondertitel van bovengenoemd werk luidt, zal ongetwijfeld de waardering nog vergroten. Wij vinden hier een samenvatting van de theoretische geschiedenis, zoals Romein deze voorstaat. Op heldere,

uiteraard beknopte wijze worden de problemen uiteengezet, te beginnen bij het woord geschiedenis tot aan wezen en zin der geschiedenis toe. Aan deze „Systematiek" laat R. een „Polemiek" vooraf gaan, waarin hij tegen enkele opponenten zijn opvatting van theoretische geschiedenis verdedigt.

Het nut van dit werkje is, dunkt ons, tweevoudig. Ten eerste het vele goede dat R. ons hier direct biedt, vervolgens de dwang die hij op ons uitoefent om, daar waar wij het niet met hem eens zijn, ons te bezinnen op het eigen standpunt. Helaas maakt de wijze waarop hier gepolemiseerd wordt iemand huiverig voor het uiten van een mening die verschilt van de stellingen van de auteur. Ook al mag de historicus der philosophie hier nog een woord meespreken (17), Romeins afkeer van philosophie is zo groot, dat meningsverschil hier blijkbaar tot misverstand moet brengen. Wij begrijpen volkomen deze afkeer, inzover hij zich wendt tegen die wijsgeren, die — zonder enige kennis van de geschiedwetenschap — dicteren, hoe deze behoort te zijn. Wij delen deze afkeer zelfs. Maar wij vragen ons af, of R. nu niet in dezelfde fout vervalt, door zonder kennis van de philosophie, aan deze philosophie te dicteren, hoe zij behoort te zijn. Het gevolg is, dat metahistorische vragen, als b.v. de zin der geschiedenis, hier een historisch antwoord ontvangen en we zodoende weer in het relativisme vervallen, dat Romein wilde vermijden. (Men leze hierover ook de beschouwingen van R. Beerling: Historische zekerheid en onzekerheid, n.a.v. Jan Romein, In de hof der historie, ANTWP 44 (1952) 207 vlgg). Dat Romein uiteindelijk toch met een philosophie werkt, nl. met de marxistische, is helaas geen oplossing die tot waarheid brengt, omdat juist deze wijsbegeerte door een eenzijdige verabsolutering betoog en literatuuropgaven leidt en verengt.

J. Nota

A. S. Tritton M. A., D. Litt, *Islam, Belief and practices*, London, Hutchinson's University Library, 1951, 12.5 x 19, VI + 200 blz., 7/6.

Indien het geoorloofd is een paradox te gebruiken bij de beoordeling van dit werk, zou het deze kunnen zijn, dat het werk lijdt aan te grote objectiviteit. Dit is een eigenschap die ook de andere werken van deze grote Islamkenner siert. De typische eigenschap die dit boek onderscheidt van alle andere soortgelijke boeken is behalve de karakteristieke stijl en de tekenende anecdote ook de fijne humor, welke echter slechts gebruikt worden als ze de objectiviteit te scherper naar voren kunnen brengen. We moeten de schrijver dankbaar zijn, dat hij in deze schets van de Islam zijn enorme belezenheid en diep inzicht voor ieder openstelt, waardoor doorzichten geboden worden, die op menig punt uiterst verhelderend werken om de instellingen van de Islam te begrijpen.

J. Houben

Freya Stark, *Beyond Euphrates, Autobiography 1928-1933*, London, John Murray, 1951, 16 x 23, XIII + 341 blz., 25/.

Dit boek, het tweede deel van een autobiographie, die door „Traveller's Prelude" werd ingezet, beschrijft de eerste reizen naar het Oosten: Bagdad, Perzië, de kust van de Caspische Zee, Syrië en haar tocht door Luristan. De bijzonderheden van deze landen worden gezien door een sterke persoonlijkheid; vrijmoedig en fijngevoelig en in prachtige taal beschreven verraden ze in diepe wijsheid zowel de mentaliteit van de schrijfster zelf alsook de diepe ondergrond van verschillen en tegenstrijdigheden van die volkeren, die zij zonder vooroordeel maar integendeel in sterke mensenliefde benadert.

J. Houben

Marshall W. Baldwin Ph. D., *Christians and Moslems Yesterday and Today*, Providence, Rhode Island, The Providence College Press, 1951, 14 x 19.5, 19 blz.

De schrijver behandelt de contacten tussen Christenen en Moslems door de eeuwen heen en geeft tegelijkertijd een concies beeld van wat de islam in leer voorstaat.

J. Houben

Georges Drague, *Esquisse d'Histoire Religieuse du Maroc*, (*Cahiers de l'Afrique et de l'Asie*, n. II), Paris, J. Peyronnet & Cie, 1951, tableaux et cartes, 16.5 x 22.5, 332 blz., 800 Fr. frs.

Na de talrijke monographieën, die over verschillende delen van Marokko verschenen zijn, biedt dit werk een algemeen beeld van de godsdienstige stromingen, die zich gedurende de laatste 13 eeuwen in dit land hebben voorgedaan. Omdat de godsdienstige broederschappen in hoofdzaak het gebeuren van dit land hebben beïnvloed, kan men uit de geschiedenis der lotgevallen van die broederschappen ook de historie lezen van het rondzwerven der stammen, van hun strijd en hun sociaal leven. Gedurende de 25 jaren die de schrijver in het land doorbracht, heeft hij een waar arsenaal opgebouwd aan gegevens, die hij in dit boek

confronteert met de werken van de grote auteurs die hem in dezen voorafgingen, ze aangevuld en verbeterd, zodat dit werk zeker het meest volledige is dat we over dit land bezitten en we tevens een beter inzicht krijgen over de karakteristieke invloed van de godsdienstige broederschappen.

J. Houben

C. Rabin, *Ancient West-Arabian, A study of dialects of the Western Highlands of Arabia in the sixth and seventh century A.D.*, London, Taylor's Foreign Press, 1951, 15 x 22, XIV + 226 blz., 30/.

De voorname vraag, die sinds het begin van deze eeuw zeer omstreden werd in Europese als ook in Arabische litteratuur, nl. of de Korantekst, zoals wij die nu bezitten, als zodanig kwam van de lippen van de profeet, dan wel of de vorm zoals wij die nu bezitten een latere adaptatie is van grammatici aan de oude klassieke arabische poëzie, een thesis destijds door Vollers verdedigd, ontvangt in dit boek een nieuwe, diepgaande behandeling. Schrijver ontleedt de vraag wat we onder het „klassieke arabisch" verstaan moeten dooor systematisch een onderzoek in te steellen naar de verschillende destijds bestaande dialecten. Hij gaat na welke waarheid er vervat ligt in de oude traditie dat er een verschil bestond tussen de in Noord-Arabië bestaande westelijke en oostelijke groep van dialecten, welke laatste in de „klassieke poëzie" gebruikt werd. Rabin voert tal van argumenten aan voor de stelling dat het Koranarabisch gefundeerd was op een der dialecten van Najd, dat ook door de dichters werd hetKoranarabisch gefundeerd was op een der dialecten van Najd, dat ook door de dichters werd gebruikt maar dat in de mond van de profeet vermengd werd met de spreektaal van de stad Mekka. De stof hier verzameld is van het uiterste gewicht voor deze vraag en al blijven hier en daar duisterheden bestaan, het geheel is een poging tot de oplossing van dit probleem, die zeker in grote lijnen geslaagd moet heten.

J. Houben

Islam in the Modern World, A series of addresses presented ad the Fifth Annual Conference on Middle East Affairs, sponsored by the Middle East Institute, Edited by Dorothea Seelye Franck, 1951, The Middle East Institute, Washington D.C., 15.5 x 23, 76 blz.

Niet elk van deze verhandelingen over actuele vraagstukken uit de hedendaagse Islamwereld is van even waardevol gehalte. Daarbij komt dat uiteenlopende meningen zonder verdere poging tot verzoening naast elkaar gevonden worden. Gedragen door het gezag van geleerden van naam als van Hitti, Cantwell Smith en Cleland vindt men hier evenwel enige zeer waardevolle bijdragen, die een scherpe visie bieden over allerbelangrijkste vragen.

J. Houben

Grace Visher Payne, *The Unveiling*, Philadelphia, The Westminster Press, 1950, 15 x 21.5, 313 blz., 3 Dollar.

Zonder wetenschappelijk te willen zijn en wat meer is, in de vorm van een verhaal, wordt hier een beeld gegeven van wat Iran is in het werkelijke leven van haar burgers. De strijd wordt beschreven om het leven van de vrouw te ontdoen van de knellende banden, waaronder het gebukt ging en het te laten delen in de vrijheid, die elke mens rechtens toekomen moet. De schrijfster put uit haar rijke ervaringen als zendelinge ; maar waar haar christelijke overtuigingen spreken hadden de fundamenten krachtiger moeten naar voren zijn gebracht.

J. Houben

Royston Pike, *Encyclopaedia of Religion and Religions*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1951, 16.5 x 24.5, 406 blz., 30/.

Als het werk van één mens legt dit boek getuigenis af van een encyclopaedische kennis, die waarlijk zeer groot is en van een echt encyclopaedische wijze van behandeling, die meestal zeer typerend is door kortheid en bondigheid van termen en begrippen, door helderheid en praegnantie van betekenis. Toch ontbreekt hier de algemeenheid niet zelden, die een andere eis is van encyclopaedisch werk. We bedoelen hier met algemeenheid, die evenwichtige verdeling van de stof en de toedeling van de nodige plaatsruimte welke de voornaamheid en waarde van elk trefwoord mogen eisen. Het geheel draagt een uitgesproken Anglikaans overwicht terwijl personen of begrippen uit andere godsdiensten een onevenwichtig gering aandeel krijgen in de behandeling. Ziehier enige onnauwkeurigheden die opvallen : Bij het artikel „Theocracy" wordt de Islam niet vermeld en bij „Theophany" verwacht men de vermelding van het hoogfeest in de Katholieke en vooral in de Oosterse Kerk. „Trinity Sunday" is niet de Zondag die aan Pinksteren voorafgaat, maar wel de Zondag die er op volgt. Het was niet Pius XI die pogingen aanwendde de eerste wereld-

oorlog te beëindigen. Op As-Woensdag wordt de as niet gelegd op het voorhoofd van de „communicant', maar van de gelovige. Het is niet helemaal juist te zeggen dat al „Ash arī" een verzoening nastreefde tussen de Islamtheologie en de philosophie. Noch ook is het helemaal waar dat in het algemeen genomen Zaterdag voor de katholieken een dag van „abstinence" is. Sprekend over de Jezuïeten is het de schrijver o.a. niet duidelijk geworden wat de novicen en de scholastieken zijn en de gegevens over provinciën en aantal leden hadden meer recent moeten zijn, nu ze eenmaal gegeven worden.

J. Houben

Paul ARNDT S.V.D., *Religion auf Ostflores, Adonare und Solor*, (*Studia Instituti Anthropos*, vol. 1), Wien-Mödling, Verlag und Druck der Missionsdruckerei St. Gabriel, 1951, 20 x 29, XII + 248 blz., 25 Zw. frs.

Na eerst de taal van Solor (1937) en de sociale verhoudingen op Oost-Flores, Adonare en Solor te hebben bestudeerd en gepubliceerd (1940), wordt deze studie afgesloten in een uitstekende verhandeling aan de hand van inlandse teksten en vertalingen van de godsdienst dezer gebieden, die anthropologisch en ethnologisch bij elkaar behoren. Het materiaal is van een dusdanige rijkdom en zo overstelpend duidelijk, dat ons hier een sprekend beeld gegeven wordt van het godsdienstig en cultureel bezit van deze volksgroepen.

J. Houben

J. A. J. VERHEYEN S.V.D., *Het Hoogste Wezen bij de Manggaraiers*, (*Studia Instituti Anthropos*, vol. 4), Wien-Mödling, Uitgeverij en Drukkerij van het Missiehuis St. Gabriel, 1951, 20 x 29, XIV + 240 blz., 25 Zw. frs.

Op zuiver ethnologische wijze wordt in dit werk een overvloed van materiaal aangevoerd met betrekking tot het religieuze aspect van de cultuur der Manggaraiers in het Westen van Flores. De eigen woorden en beelden van het volk worden hier bestudeerd om er de gedachten en opvattingen, die er aan ten grondslag liggen, te achterhalen en duidelijk te maken. Dit kan iets subjectiefs geven aan de studie, maar aan de andere kant is het bewijsmateriaal zo overvloedig en zo duidelijk in zijn strekking, dat alleen wie met vooroordelen behept is, er iets anders dan de aanvaarding van het Hoogste Wezen, van zondebegrip, offers, geestenbestaan uit leest en dat het einddoel van het leven God zelf is. Als onderdeel van de Studia Instituti Anthropos biedt deze zeer geslaagde studie een nieuwe bouwsteen aan de grote synthese waarvan dit tijdschrift de exponent is.

J. Houben

Franziskus STRATMANN, *Die Heiligen und der Staat*, Bd. III: *Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus*, Frankfurt a/M., Verlag J. Knecht-Carolusdruckerei, 1950, 14 x 21, 268 blz., geb. DM 7.—.

S. was na de oorlog 1914-'18 algemeen bekend, soms zelfs berucht door zijn overtuigd en strijdbaar pacifisme. Onder de Nazi's was natuurlijk geen plaats meer voor hem. Nu lijkt hij ouder geworden: de strijdlust en de vurige stijl van weleer zijn nu milder, maar hij is trouw gebleven aan zijn ideaal. In een reeks bespreekt hij nu de houding van de grote heiligen tegenover de Staatsmacht, oude voorbeelden voor moderne noden. In dit derde deel is hij gekomen aan de IVde eeuw. In los verhalende toon vertelt hij over die tijden, waarop de Kerk, ontvoogd en vrij in een ondergaande wereld voor het eerst met de Staatsmacht in aanraking komt, niet meer louter als met een heidense, vijandige macht, maar als met een instelling, die zich in mindere of meerdere mate gewonnen heeft gegeven aan haar bovennatuurlijk gezag in deze wereld. Een moeilijke taak, waarbij totaal nieuwe initiatieven moeten genomen worden en waarbij tevens de bedreiging op te gaan in een steeds groeiende aardse macht voortdurend groter wordt. Wij zien de grote gestalten van Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus en Augustinus. Nu eens vervolgd en verbannen, dan weer erkend als hoogste autoriteit, zoeken deze hoogstaande mensen en grote christenen naar de juiste houding van de bisschop in staatsrechterlijke zaken. Wij merken soms, dat zij hierin al te voortvarend waren, zoals bv. Ambrosius tegenover Theodosius. Meestal blijven zij echter volledig trouw aan hun louter geestelijke zending, waarbij echter ook menselijke middelen aangewend moeten worden.

P. Fransen

André FAVRE-DORSAZ, *Calvin et Loyola, deux réformes*, Paris-Bruxelles, Éditions Universitaires, 1951, 16.5 x 25, 447 blz., geïll., 210 B. frs.

Dit uiterst belangrijk werk heeft niet de bedoeling om eigenlijk gezegde levensbeschrijvingen van Calvijn en Loyola te geven, maar het wil de psychologie en theologie van beiden onderling vergelijken. Wel gaat de schrijver de ontwikkeling na van hun levensgang, ten einde hun karakter en persoonlijkheid, hun innerlijk en geestelijk leven ten volle te doen

uitkomen. Hij vergelijkt ook de leer van Calvin met die van Ignatius, maar ook hier is zijn aandacht ten volle gericht op de onderlinge aanrakings- en verschilpunten. Een uitvoerige uiteenzetting van het Calvinisme en Ignatius' ascetisme wordt niet gegeven. Om de belangrijkheid van het onderwerp, om de wijze waarop de schrijver het heeft behandeld, om de boeiende schrijftrant, waarin een waar meesterschap van zijn taal tot uiting komt, verdient de schrijver alle lof. Calvijn en Loyola zijn uitzonderlijke figuren geweest, die niet gemakkelijk te benaderen zijn en van hen zijn twee „hervormingen" uitgegaan, die stand hebben gehouden tot op onze dagen, die kenmerkend zijn geweest voor het religieus en politieke leven der volkeren, voor individuen en voor gemeenschappen. Zo schrijft de auteur in zijn „Conclusion" over Ignatius : „Ses initiatives .... déterminèrent très efficacement la réorganisation des forces catholiques. Considérable fut particulièrement l'influence de ce „Père Maître" de l'Église moderne dans l'établissement des noviciats et des séminaires, dans l'introduction de programmes d'exercices spirituels, de méditations, etc., pour le clergé et les religieux, dans la formation des élites, dans le renouveau des études, des sciences ecclésiastiques et profanes. La Compagnie de Loyola contribue à stabiliser non seulement le front extérieur de la catholicité, mais plus encore peut-être les formes intérieures de la piété catholique" (439-440).

Tot welke conclusies komt nu de schrijver ? Het is ondoenlijk om ze alle weer te geven. Wij maken slechts melding van de voornaamste tegenstellingen tussen Loyola en Calvijn die de schrijver laat uitkomen. Terwijl Calvijn onze bewondering wekt om zijn genie als leraar en redenaar, als bestuurder en organisator, en zijn zeldzame aanleg tot ontplooiing heeft gebracht door een onstuimige werkkracht, — en dit niettegenstaande de kwalen waaronder hij gebukt ging —, stoot hij ons af als persoon en karakter ; hij mist het eerst noodzakelijke: de liefde tot de evenmens. Vandaar schrijft de auteur : „La plus grande objection contre le système calviniste, c'est Calvin lui-même, c'est sa mentalité, son caractère en contraste continuel avec la pensée chrétienne, c'est-à-dire, avec l'esprit de charité du Nouveau Testament" (415). Vrees en straf moeten zijn volgelingen van het kwaad afhouden, stoffelijke welvaart is het bewijs van Gods zegen of uitverkiezing. Ignatius is de mindere wat intellectuele capaciteiten betreft, maar de meerdere in zijn Godsliefde en naastenliefde ; in zijn mensenkennis ook en in de leiding die hij aan zijn volgelingen geeft. Hij is de man van de practische ascese in zijn Geestelijke Oefeningen en van de hechte constructie in zijn Constituties. Door ervaring heeft hij een grote levenswijsheid verkregen, — na veel overdrijvingen en na lang zoeken en tasten — en hij weet hoe hij de harten der mensen moet openstellen voor Gods ingevingen, hoe de gemeenschap, door hem gesticht, in onderlinge samenwerking moet streven naar een gemeenschappelijk doel, het hoogste doel dat een lid der Kerk zich kan stellen : het zielenheil en de eer van God. De doelstreving van zijn eigen idealen en de geest die hem vervulde, heeft hij als erfenis nagelaten aan de door hem gestichte orde. Wel oefent de schrijver ook critiek uit op Ignatius, maar deze betreft accidentele punten ; en men kan zich afvragen of zij steeds juist is. We kunnen ons bv. voorstellen dat de „regulae modestiae" op een buitenstaander de indruk maken alsof ze tot een formalisme zouden voeren; wie de geest kent waarin ze geschreven zijn en waarmee ze moeten worden onderhouden, zal het gevaar voor formalisme niet aanwezig achten. Van meer belang is echter de volgende opmerking. De schrijver heeft het mystiek leven van Ignatius te weinig benaderd, te weinig doen uitkomen hoe de heilige door God gegrepen was. Met name vinden wij het een leemte in zijn werk, dat hij de artikelen van H. Rahner, Die Vision des Hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta, verschenen in Zeitschrift für Aszese und Mystiek, 10 (1935), niet gekend heeft. Wij kunnen ook nog wijzen op het werkje van denzelfde auteur : Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit, dat ook reeds een franse vertaling geniet. Hieraan zij toegevoegd dat we geheel op rekening van den schrijver laten, hetgeen hij zegt over de schade die Calvijn aan de Kerk heeft berokkend (438), daargelaten nog dat hij in deze alinea voorbijgaat aan het innerlijk leven der Kerk, die het mystieke lichaam van Christus is. Onvermeld mag niet blijven dat in een appendix het verrassend resultaat neergelegd is van een niet-katholieke grapholoog, Olga Eberle, aan wie photocopieën waren toegezonden van de handschriften van Calvijn en Loyola en aan wie de auteurs der h.s. onbekend waren. De analyse dezer grapholoog is uiterst merkwaardig en is een bevestiging van de conclusies waartoe de auteur was gekomen krachtens studie van het bronnenmateriaal.

L. Steins Bisschop

Dr Maria E. Nolte, *Georgius Cassander en zijn oecumenisch streven*, with English summary, Nijmegen, Dekker & van de Vegt N.V., 1951, 16 x 23.5, VII + 254 blz., f 7.90.

Een interessante studie ligt hier voor ons. Niet alleen omdat het onderwerp op zichzelf alle belangstelling verdient van de historicus zowel als van de theoloog, maar ook omdat de behandeling ervan reden tot voldoening geeft. De Schr. heeft ons een biographie geboden,

die onze kennis van een zo belangrijk tijdperk als de 16e eeuwse Reformatie wezenlijk verrijkt. Een biographie over een humanist en autodidact theoloog, in wie heel het schrijnend leed over de noodlottige scheuring tot bepalend princiep geworden was van zijn leven en werken; van een mens die tot aan het einde van zijn leven de „koninklijke weg" (zoals C. zelf hem noemt) van de middenpositie tussen protestant en katholiek bewandelde, bewust en overdacht, met voorbijzien van alles wat toch noopte tot een „keuze" (zeker na het Concilie van Trente). C. was een irenicus, die niet kón inzien dat er geen derde lid van de disiunctie mogelijk was. Hij was een katholiek die dat wilde zijn en blijven ondanks alles, en die dat summa summarum ook werkelijk was.

Na een uitwendige levensschets gegeven te hebben, behandelt Schr. in C. achtereenvolgens de Humanist, de Irenicus, de Toleranticus (kon hiervoor geen minder onwelluidend woord gevonden worden?), de Katholiek en de Mens. Schr. munt uit door goede samenvattingen en probleemstellingen, en heeft niet geschuwd zich in moeilijke theologische problemen in te werken. We zijn nog lang niet toe aan een volledige historie van de „katholische Verständigungstheologie" en de „erasmianische Vermittlungstheologie" (om de woorden van W. Lipgens, Kard. Johannes Gropper te gebruiken). Maar deze studie levert een belangrijke bijdrage daartoe. En daarom zijn we Schr. dankbaar, temeer daar C.'s naam in dit verband noch door Lortz, noch door Lipgens vermeld werd. — Enige opmerkingen en vragen. Waarom schrijft Schr. halsstarrig „Vincentius van *Lyra*"; Lerinum (Lerins) is niet te vereenzelvigen met Lyra in Normandië, maar is de oude naam van een eilandje aan de kust bij Cannes. Had vervolgens Schr. niet met veel nut de bronnenuitgave van de Görresgesellschaft kunnen gebruiken (vrnl. dl. 12 en 13), waar een overvloed van materiaal ligt opgetast? Dan had ze op p. 74, n. 17 ook niet het Consilium de Emendanda Ecclesia van Contarini c.s. uit een boek van 1650 hoeven te citeren. Jedin's Geschichte, dl. 1, ontbreekt in de litteratuurlijst. Op verschillende plaatsen blijkt trouwens het gemis aan een uitgebreidere kennis over Trente en van alles wat daaraan vastzit. (Schr. vermeldt bv. nergens de twee delen van G. Constant over de Communio sub utraque). Heeft vervolgens C. zó weinig het Concilie van Trente vermeld? En eigenlijk zich helemaal niet uitgelaten over zijn dogmatische betekenis? Het citaat dat Schr. op p. 210 aanhaalt, over het ontstellend gebrek aan theologische kennis en het daaruit volgend gebrek aan inzicht in het essentieel verschil tussen katholieken en protestanten slaat op de tijd tussen 1517-1545 en mag toch wel voor een *theoloog* na de eerste en tweede periode van Trente niet meer opgaan! Ook al houdt deze theoloog het Algemeen Concilie niet voor onfeilbaar.

J. Rupert

Friedrich DESSAUER, *Der Fall Galilei und Wir. Abendländische Tragödie*. Frankfurt a/M., Verlag Josef Knecht, dritte erweiterte Aufl., 1951, 11.5 x 19.5, 135 blz., met 5 platen, geb. DM 4.80.

Een prachtig geschreven boek over een van de grootste geleerden en grondleggers van onze moderne beschaving. Met uiterste nauwkeurigheid wordt het leven en werk van Galilei verhaald. De lezer zal ontdekken dat deze mens, die in de geschiedenis beroemd werd om zijn strijd met de Inquisitie, een nog meer fundamentele rol gespeeld heeft door dat hij de eerste was, die het gezagsargument in de exacte wetenschappen verwierp om nog alleen maar te vertrouwen op de persoonlijke interpretatie van goed gekozen experimenten. Kepler, Tycho Brahé en anderen hadden deze methode reeds impliciet toegepast; maar niemand had ze zo doelbewust doorgedacht en uitgewerkt als Galilei. In de astronomie en de physica ontdekte Galilei een groot aantal nieuwe wetten die niet te verzoenen waren met het klassieke, gekerstende wereldbeeld van Aristoteles, dat door veel Roomse geleerden als een integrerend deel van de openbaring werd beschouwd. Galilei werd dan ook van ketterij verdacht en na een harde strijd veroordeeld. De schrijver toont zeer goed aan dat de veroordeling van Galilei, al berustte ze op een spijtige vergissing vanwege de inquisitie en de Paus, toch zeer begrijpelijk was: De Kerk ontdekte in hem een nieuw gevaar en wilde na de ramp van het protestantisme, het kwaad in de kiem smoren. Jammer genoeg vergiste de inquisitie zich door in een wetenschappelijke kwestie te willen oordelen en verloor ze hierdoor haar prestige in de wetenschappelijke wereld. Met de veroordeling van Galilei werd feitelijk het positivisme geboren. Had de Kerk op dit ogenblik de exacte wetenschappen beschermd, zoals ze de kunsten beschermde, dan zou de moderne beschaving wellicht niet ontkerstend geweest zijn.

F. Bertiau

Wilhelm WUEHR, *Ludwig Freiherr von Pastor (1854-1928), Tagebücher-Briefe-Erinnerungen*, Heidelberg, F. H. Kerle Verlag, 1950, 15.5 x 23.5, XXIV + 949 blz., geb. DM 27.—.

Met een zware zucht begint de recensent dit lijvige boek van bij de duizend bladzijden te lezen, maar nauwelijks is hij aan de gang of hij wordt gegrepen door het interessante van de

stof en hij komt pas tot rust als hij de laatste bladzijde heeft omgedraaid. Ludwig Freiherr von Pastor, de beroemde schrijver van de „Geschichte der Päpste" van na het Grote Schisma in 1417 tot onder de Franse Revolutie in 1799, een werk in 16 banden en 22 delen, kwam reeds op zijn 15e jaar op de gelukkige idee een dagboek aan te leggen, dat hij trouw tot aan zijn dood heeft bijgehouden. Van dit uitvoerig dagboek, in 27 in-folio banden, heeft Prof. Dr Wilhelm Wühr de meest interessante teksten hier gebundeld.

Dit dagboek wekt onze belangstelling omdat wij een zo groot geschiedschrijver als Pastor zijn hele leven door kunnen volgen. Geboren te Aken in 1854 uit een katholieke moeder en een protestantse maar vrome vader, werd hij protestants gedoopt, en pas na de dood van zijn vader, vóór zijn eerste H. Communie sub conditione katholiek gedoopt. Naar Frankfurt verhuisd, kwam hij daar onder de determinerende invloed van de bekende geschiedschrijver Johannes Janssen. Bij het lezen van Ranke's pausgeschiedenis vatte hij op zijn 19e jaar het besluit een katholieke „Geschichte der Päpste" te schrijven. Hij studeerde een semester te Leuven, daarna te Bonn en te Wenen en promoveerde te Graz. In 1881 begon hij zijn professoraat te Innsbruck, in 1901 werd hij directeur van het Oostenrijks Historisch Instituut te Rome en in 1921 tot aan zijn dood in 1928, gezant van Oostenrijk bij het Vaticaan. Het is vanzelfsprekend interessant de grote Pastor op zijn internationale studiereizen en bij het schrijven van zijn meesterwerk op de voet te volgen, maar interessanter nog zijn de vele gesprekken met allerlei vooraanstaande personen. Hij was de eerste om in 1879 in het Vaticaans Archief te worden toegelaten en het was grotendeels op zijn aandringen dat Paus Leo XIII in 1881 dit Archief voor de geleerden openstelde. Pastor had kennis gemaakt met Pius IX, en was intiem bevriend met zijn vier opvolgers, Leo XIII, Pius X, Benedictus XV en Pius XI. In de vele gesprekken die Pastor met hen voerde, leren wij de houding van deze pausen tegenover de wetenschap überhaupt, en vooral tegenover de historische waarheid kennen: „Non abbiamo paura delle publicità dei documenti" zei hem Leo XIII (blz. 179), en de vrome Pius X „Non è da temere la verità" (blz. 419). Met tal van geleerden had Pastor een gedachtenwisseling over andere schrijvers of over bepaalde gebeurtenissen uit het verleden. Zijn hier opgenomen brieven van en aan Burckhardt en het memorabele gesprek van die twee grote historici op 18 Maart 1895 over het wezen der Renaissance, het beoordelen van een Alexander VI, enz. zijn verbazend belangwekkend. Te Rome, waar de geëerde en gevierde Pastor bijna dertig jaren woonde en er gedurende zijn gezantschap van acht jaren in de diplomatieke kringen verkeerde, leerde hij vele feiten kennen die nergens vermeld staan. De verhouding van Rampolla tot de Modernisten, die van Pius X tot de Integralisten, het stilaan rijp worden van de oplossing voor de Romeinse Kwestie onder Pius XI en tal van andere zaken worden hier behandeld. Wij lezen er b.v. ook dat Pius XI op 4 Juni 1927 over de ritenstrijd zegde: „Die Jesuiten waren auf dem rechten Wege" (blz. 873): dit verklaart dat dezelfde paus negen jaar later de Chinezen weer toestond aan de riten deel te nemen. Twee details moeten wij expliciet onderlijnen. Pastor ondernam één studiereis in Spanje van 3 tot 19 September 1895 (blz. 280-282). Het is opvallend dat hij alleen de Nationale Bibliotheek van Madrid even bezocht en noteerde: „Reiche Schätze". Dat is al. Nooit heeft Pastor de Spaanse bibliotheken en archieven onderzocht en het overrijke archief van Simancas, dat hij nochtans kende (blz. 254-255), heeft hij volledig geïgnoreerd. Dit tekort aan documentatie is door de Spaanse historici terecht naar voren gebracht. Een ander punt. Toen Pastor stierf waren van zijn geschiedenis der pausen enkel de banden I-XI[1], dit is tot het jaar 1623 gepubliceerd. De volgende banden tot aan de dood van Pius VI in 1799 verschenen posthuum. Toen het deel over Clemens XIV, dat de opheffing van de Jezuïetenorde verhaalt en zo voordelig voor deze orde is, in 1932 van de pers kwam, beweerden sommigen dat de Jezuïeten het zelf hadden geschreven. In dit dagboek lezen wij op 15 Febr. 1926: „Bis Ende März muss ich an Klemens XIV bleiben, sonst wird mein Pensum nicht fertig. Bin jetzt mitten in der Geschichte der Aufhebung der Jesuiten. Es wird ganz neu und hochinteressant" (blz. 847). Einde 1927 en begin 1928 is hij weer met Clemens XIV bezig (blz. 876 en 886) en op 7 Juni 1928 lezen wij: „Klemens XIV in der ersten Niederschrift ist fertig" (blz. 903). Hiermee is het pleit uitgemaakt.

Wij besluiten. Dit boek van uitzonderlijke waarde is voor kerkhistorici onontbeerlijk, en voor allen die zich voor de geschiedenis van 1870 tot 1928 interesseren, brengt het talrijke feiten die men elders tevergeefs zal zoeken.

M. Dierickx

G. R. Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason, A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England, 1660 to 1700*, London, Cambridge University Press, 1950, 13 x 19.5, 247 blz., geb. 12/6.

De titel van dit boek geeft nauwkeurig weer wat Schr. ons onder ogen brengt, de ontwikkeling nl. van een puriteins, met verbetenheid en fanatisme doordrenkt, evenwel niet van inspiratie verstoken religieus denken tot een redelijke, verdraagzame, moraliserende, vlakke

christelijke levensopvatting. In de tijd van de Calvinistische overheersing en te midden van de burgeroorlog hadden de *Cambridge Platonists* het geestelijk kapitaal bewaard dat de ontwikkeling zou bepalen na de restauratie in 1660. Tegen het puritanisme in hadden zij altijd redelijkheid verbonden met mysticisme en enthousiasme, en zij hadden zich verdraagzaam getoond t.o.v. de verscheidenheid van de cultusvormen. De zogenaamde Latitudinariërs sloten bij deze traditie aan, doch, ingenomen als zij waren met de voooruitgang van de wetenschappen enerzijds en verlangend naar politieke eendracht en economische welvaart anderzijds, kenden zij aan de rede een steeds grotere en zelfstandige rol toe in het normeren van het godsdienstig leven. En zo waren, onder invloed vooral van Locke, tegen het einde van de XVIIe eeuw twee begrippen gewonnen die de nieuwe oriëntering van het religieuze denken zouden bepalen, de idee nl. van de natuurlijke godsdienst en die van de tolerantie. De tweede helft van de XVIIe eeuw is voor het religieuze leven in Engeland een periode van vervlakking en middelmatigheid geweest en dank zij dit geestelijk klimaat heeft de staatskerk haar positie weten te verstevigen. Wij doen er goed aan dit niet uit het oog te verliezen, wanneer wij het huidige anglicanisme beoordelen. In sommige kringen wordt daar graag gesproken over de „comprehensiveness" van de anglicaanse Kerk, als zou zij daardoor aangewezen zijn om in het centrum van de oecumenische beweging te figureren. Indien deze karaktertrek als een traditioneel erfgoed uit de XVIIe eeuw moet beschouwd worden, zo vrezen wij dat hij niet veel meer is dan een synthese van banale redelijkheid en utilitaristische tolerantie.

E. Vandenbussche

A. Eberle, *Ist der Dillinger Moralprofessor Christoph Rassler (1654-1723) der Begründer des Äquiprobabilismus?*, Freiburg, Herder, 1951, 15 x 23, 68 blz., DM 4.50.

De schrijver bedoelt eigenlijk een verzoening tot stand te brengen tussen Aequiprobabilisten en Probabilisten door aan te tonen, dat het moraalsysteem van eerstgenoemden geen nieuw systeem is maar wezenlijk overeenkomt met het gematigd probabilisme. Daarbij komt heel de strijd op het eind van de vorige en in het begin van deze eeuw tussen genoemde systemen ter sprake, zodat men de in de titel gestelde vraag op de achtergrond ziet verdwijnen. Tenslotte komt toch het antwoord: met Rassler ving in de Kerk een reeks auteurs aan (waaronder met name Amort en S. Alphonsus), die wij nu eenmaal Aequiprobabilisten plegen te noemen, maar wier systeem niet wezenlijk verschilt van het probabilisme. Een interessant boekje — althans voor diegenen die zich voor deze disputen interesseren.

A. v. Kol

DDR. Albert Niedermeyer, *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*. V. Band: *Seelenleiden und Seelenheilung*, Wien, Herder Verlag, 1952, 15 x 23, XV + 448 blz., geb. DM 24.50, inschrijvingsprijs DM 22.—.

Alleen een encyclopedische geest van het gehalte van Niedermeyer kon het aandurven, na de behandeling van de problemen van de sexualiteit, van de gynaecologie, van de chirurgie, nu ook een lijvig boekdeel te schrijven over psychopathologie en psychotherapie. Nieuweling in het vak kunnen wij hem niet noemen, want reeds in 1936 verscheen er van zijn hand een „Grundriss der Pastoral-medizin" die hij hier nog ruim benut in het overzicht van de psychosen.

Er zijn vier delen in het werk: I Grundfragen der Psychopathologie; II Fragen der Psychotherapie; III Thomistisch-dantistische Studien zur Grundlegung einer universalistische Psychotherapie; IV Grenzzustände des menschlichen Seelenlebens. — Wat het eerste en laatste deel betreft kunnen wij zeer kort zijn. Het eerste deel munt weer uit door helderheid van indeling en ruime documentatie. Men krijgt een overzicht van wat een leek in het vak moet weten omtrent de psychosen, neurosen en psychopathien. Er wordt wel nergens diep op ingegaan. Doch het geheel is gezien van uit een katholiek universalistisch standpunt en dat maakt de originaliteit uit van het werk. Dat wil echter niet zeggen dat schrijver ook op medisch gebied geen persoonlijk inzicht heeft. Zijn opvatting omtrent het psychopatisch karakter (p. 96 en 112 bv.) is oorspronkelijk. Het vierde deel over parapsychologie, verschijningen, mirakelen enz. is het zwakste van het geheel en dan ook weinig persoonlijk. — De belangrijkste delen zijn dus het tweede en het derde. Het tweede behandelt breedvoerig de problemen van de psychotherapie. Na een eerste overzicht dringt men dieper. De verschillende scholen van psychotherapie komen aan de beurt en worden afgewogen van uit het katholiek standpunt. Eerst behandelt S. de psychoanalyse (Freud), daarna de Individualpsychologie (Adler), de analytische psychologie (Jung), de duits-nationale psychotherapie, waaronder hij Klages, Künkel en andere rekent. Volledig is deze behandeling zeker niet: vele namen en vele richtingen, vooral uit de nieuwe wereld zijn niet vermeld. Ten slotte is Niedermeyer op het duitssprekende Europa afgestemd en schijnt maar weinig af te weten

van wat er elders gebeurt. Waar hij het oordeel van katholieke schrijvers over de psychoanalyse aanhaalt, blijkt dit alleen op Gemelli en op een nummer van de „Cahiers Laennec" terug te gaan. In een laatste hoofdstuk van dit tweede deel bericht hij ons omtrent de pogingen welke leiden tot een meer universalisitische psychotherapie die de gehele mens gezond wil maken: hij spreekt dan over V. Frankl uit Wenen, over Caruso en diens leerling Daim.

Het derde deel begint met een zeer summier schema van de thomistische psychologie voor zover deze dienstig kan zijn voor de psychotherapeut. Daarna gaat S. dadelijk over tot de ontleding van de divina comedia, waarin hij het voorbeeld ziet van een merkwaardige analyse en wederopbouw van de psyche. In den loop van de ontleding van de „inferno" en „purgatorio" wordt dikwijls gewezen op fenomenen en houdingen die in de psychotherapie voorkomen. Het geheel wijst er op dat de mens slechts verlost wordt door de genade, en dat de theologie medewerkt van af het begin om de overhand te nemen in de volledige integratie van de mens in de heiligheid. Een merkwaardige studie waarvan de lezing alleen reeds een verheffende indruk laat, en beter dan welk betoog ook de zin laat aanvoelen van een volledig geslaagde therapie van de gehele mens. Wetenschappelijk op psychotherapeutisch gebied kan men deze studie wel niet noemen. Doch ze toont aan tot welke verheven synthese de geduldige wetenschap van het inwendig leven eens zal moeten voeren. Het gevaar bestaat echter dat men al te licht zou gaan denken dat men met een scholastisch-uitgebouwde philosophie genoeg heeft om ook de dieptelagen van de psyche harmonisch te richten. Zo eenvoudig is het nu wel niet.

A. Snoeck

W. Luypen O.E.S.A., *De Psychologie van de Verveling,* Amsterdam, Uitg. H. J. Paris, 1951, 16 x 24, VIII + 172 blz., ing. f 8.90.

De verveling heeft niet veel onderzoekers aangetrokken behalve dan in de allerlaatste tijd, waarin zij bij de existentialisten zelfs een modebegrip geworden is. Meer nog: zij is een modehouding, waardoor de existentialisten praktisch hun overtuiging voor de nietigheid van het leven uitdrukken. De auteur van dit boek houdt halt voor deze literatuur. Hij wil de gewone alledaagse verveeldheid van de mens, die zich verveelt onderzoeken. Toch haalt hij er wel een reeks Franse auteurs bij, die aan de verveling een veel meer fundamentele zin of betekenis geven, welke minstens verwant is aan die der existentialisten. Dat geeft aan het gehele boek iets onbevredigends en aan de compositie van het boek iets ver-velends in weer een andere betekenis: er wordt daarin teveel overhoop gehaald. Zijn definitie is in zekeren zin eenvoudig: „verveling is de affectieve reactie van het ik op het onbevredigd blijven van een gestadig aandringende, maar inwendig-gemodereerde streving, mits deze een in de psyche overheersende plaats heeft ingenomen." Ieder der specifieke woorden van deze definitie wekt echter een hoeveelheid vragen op, die, als zij beantwoord zouden worden, naar mijn gevoelen een veel inniger verband van de gewone verveling met de metaphysieke of existentiële verveling zouden aanwijzen. Dan zou waarschijnlijk de vraag naar de zin en betekenis der verveling ook een ander antwoord krijgen dan de schrijver haar in zijn laatste hoofdstuk geeft. Hij zegt: „door de verveling te beschouwen als duidend op onbevredigende strevingen, op desorganiserende behoeften, hebben wij haar wel alle prestige ontnomen".... Moeten de strevingen dan altijd bevredigd en de behoeften altijd georganiseerd worden?

P. de Bruin

Ivan Kologrivof, *Le Verbe de vie,* (Coll. *Renaissance et Tradition*), Bruges, Editions Beyaert, 1951, 14 x 22.5, XXV + 260 blz., ing. 84 B. frs.

Dit werk werd in 1938 uitgegeven in het Duits, onder de titel *Das Wort des Lebens.* Het beantwoordt goed aan zijn titel, want K. stelt ons werkelijk het mensgeworden woord voor als de ontologische grondslag van ons leven en tevens als de liefdevolle meester en gever van dit leven. Hij ontwikkelt de klassieke thesissen van de christologische dogmatiek om ze dan in levenstermen te valoriseren; niet dat zijn boek uiteenvalt in een didaktisch theologisch traktaat en een ascetische verhandeling, maar hier wordt een klassieke dogmatiek voorgedragen als levensleer: een persoonlijke geloofsverheldering, die hoewel niet uiteengezet in existentiële terminologie, toch de kenmerken heeft van een authentiek existentiële dogmatiek.

Als wij de dogmaticus enerzijds en de asceet en mysticus anderzijds in K. mogen onderscheiden, zouden wij de eerste eerder in de Oosterse traditie plaatsen. In de Christologie en verlossingsleer huldigt hij de grote thesissen van de Griekse Vaders: de Christologie is eerder een theologia incarnationis dan een theologia crucis, en de verlossingsleer eerder een doctrina divinisationis dan een doctrina liberationis. K. verwaarloost de andere aspecten niet — hij kent te goed de Westerse traditie en is er zich van bewust dat de Oosterse

traditie niet exclusief is — doch hij kiest menswording en vergoddelijking als hoekstenen van zijn systematisatie. Bijzonder praegnant zijn de uiteenzettingen over de hypostatische vereniging in verband met onze ingeslotenheid in Christus' mensheid, en over de kosmische betekenis van de verrijzenis. Als asceet en mysticus sluit K. eerder aan bij de Westerse spiritualiteit van de Franse school. Het Christusdogma in de diepte van zijn lijden en de verhevenheid van zijn glorie rijst ons telkens weer voor de geest met een overweldigend: „Word wat gij zijt". Met Christus' mensheid vestigt God zich in ons leven, wat blijft ons dan anders te doen als onze mensheid vrijelijk in God te vestigen? K. weet met zijn warm woord en met inspirerende teksten uit de ascetische en mystieke traditie deze uitnodiging voor te stellen als een dringende taak, die tevens een koninklijk voorrecht is. Door de densiteit van de gedachte wordt dit boek af en toe zwaar, doch het bevat rijke theologische meditaties, en het mag wel uitzonderlijk heten dat Oosters en Westers christendom elkaar zo harmonieus, zo klassiek en tevens zo persoonlijk ontmoeten.

E. Vandenbussche

Mors et Vita. Textes et documents réunis par Robert Aron et Jean-Claude Renard, Introduction par Gabriel Marcel, Paris, Plon, (1951), 291 blz.

Een verzameling getuigenissen over het contact van de zielen der afgestorvenen met de levenden, ingeleid door Gabriel Marcel en besloten met een beschouwing van een katholiek theoloog. Marcel verdedigt de stelling, dat dergelijke getuigenissen wellicht het vermoeden kunnen wekken van een leven na de dood bij mensen die niet meer toegankelijk schijnen voor een wijsgerige of dogmatische bewijsvoering. De theoloog trekt in zijn slotbeschouwing deze stelling op hoffelijke wijze in twijfel, door te wijzen op het disparate en subjectieve karakter der verzamelde feiten. Naar onze mening met recht.

W. Couturier

Der Grosse Brockhaus, 1. Bd. (A - BEO), 16. Aufl., Wiesbaden, Eberhard Brockhaus Verlag, 1952, 17.5 x 25, (Volledig in 12 delen, te verschijnen in tussenpozen van ongeveer 5 maanden), per deel geb. DM 42.—, halfleer DM 49.—, bij intekening DM 39.— en 46.—.

Voor ons ligt het eerste deel van de bekende „Grosse Brockhaus", zojuist verschenen. Een „Konversationslexikon" van het allerbeste soort, waardige vertegenwoordiger van de nu reeds bijna 150-jarige traditie op dit gebied van het Brockhaus-Verlag. Juist deze lange traditie, evenals trouwens het feit dat dit reeds de 16e editie is, garandeert de bijna verbluffende volmaaktheid die men hierin bereikt heeft. Het samenstellen, zelfs van een eenvoudig lexikon is niet een werk dat men zomaar uit zijn mouw kan schudden, getuige een of ander, ook nieuwer, Nederlands specimen op dit gebied, getuige zelfs grote buitenlandse Dictionnaires als bv. de D.T.C. Onze Oosterburen bezitten van nature vele eigenschappen die hen reeds vooraan plaatsen op dit gebied. Maar het is toch bovenal de ervaring, verenigd met dit vakmanschap en met 'n imponerende organisatie, die de kroon op het werk zet: volledigheid verenigd met beknoptheid, actualiteit samen met gedegenheid, zakelijkheid en aantrekkelijkheid, dat alles vormt een unieke combinatie van de „Grosse Brockhaus". In de komende 12 delen gezamenlijk een aantal van ongeveer 145.000 trefwoorden op 9300 blz. in dubbelkolom, meer dan 30.000 afbeeldingen in de tekst en 800 fotopagina's (waarvan 140 in kleurendruk) benevens 100 atlaskaart-pagina's buiten de tekst, dit kan een indruk geven van wat het lexikon te bieden heeft.

En inderdaad: dit eerste deel is waarlijk geslaagd. Ieder artikel is overzichtelijk gedrukt. Zorgvuldig gekozen illustraties in en buiten de tekst veraangenamen het aspect. Ook de litteratuuraangifte onder de artikels is over het algemeen goed verzorgd: wel houde men in het oog dat het geen lexikon is voor wetenschappers, hoewel de samenstelling zeer wetenschappelijk geschied is. Het ontbrak ons aan voldoende tijd, in verband met de spoedige publicatie van ons nummer, om sommige trefwoorden te controleren. Wat betreft de catholica, het artikel „Ablass" munt uit door kortheid van samenvatting en juistheid van inhoud; bij het artikel „Beicht" wordt achtereenvolgens, beh. de historische ontwikkeling, kort de katholieke, de lutheraanse en de gereformeerde opvattingen besproken; „Abendmahl" echter kon ons geenszins bekoren. We hopen echter later hierop terug te komen.

Aangezien de aflevering van het complete werk zich zal uitstrekken over ongeveer 5 jaren, zijn de kosten der aanschaffing voor ieder jaar gering, temeer daar men nu de intekeningsprijs nog kan drukken tot 36 resp. 43 DM door inlevering van welke encyclopedie ook, zelfs van een deel ervan, van minstens drie delen en na 1920 verschenen.

JAARINHOUD

BESPROKEN BOEKEN


GTU Library
3 2400 00254 7457

v.13
1952 THREE DAY 61267

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709